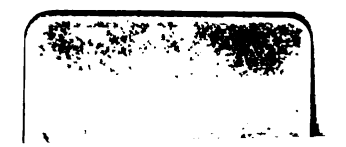



600088063V





Ignatius von Antiochien.

Ignatius von Antiochien.

Von

Theodor Zahn,

Doctor und ausserordentlichem Professor der Theologie in Göttingen.





Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1873.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Der hochwürdigen

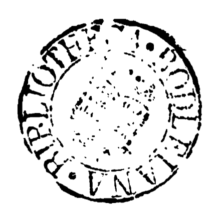
theologischen Facultät zu Göttingen

zur Bezeugung

ehrerbietigen Dankes

für die mir verliehene Doctorwürde

gewidmet.



Vorrede.

Die Untersuchungen über die Briefe des Ignatius und die sonstige ihn betreffende Literatur, welche ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, mögen in mancher Hinsicht der Bevorwortung und in Vielem der Entschuldigung bedürfen; ich beschränke mich darauf, den Sinn, in welchem ich denselben den Namen des Ignatius zum Titel gegeben habe, etwas deutlicher auszusprechen, als es die in viele verwickelte Einzeluntersuchungen sich verlierende Darstellung vermochte.

Die geschichtliche Aufgabe auf dem Gebiete, dessen Erforschung auf die Schriften der sogenannten apostolischen Väter als Hauptquellen angewiesen ist, erkenne ich nicht darin, in irgend welchem Sinne des Ausdrucks die Entstehung

der „allgemeinen Kirche“ zu erklären; denn diese bestand vor Clemens und Hermas, vor Ignatius und Polykarp. Einer erklärenden Antwort bedarf aber die Frage, wodurch in den Gemeinden der nachapostolischen Zeit das durch die äusseren Umstände so wenig begünstigte Bewusstsein von der „allgemeinen Kirche“ sich ungebrochen erhalten hat. Es fehlte nicht nur an rechtlichen Formen, sondern auch an Personen und an Handlungen, durch welche die Zusammengehörigkeit der autonomen Gemeinden, die Einheit der Kirche zu einem einigermassen deutlichen und stetigen Ausdruck hätte kommen können. Die Apostel, deren Beauftragung alle Länder und in gewissem Sinne auch alle Zeiten umspannte, innerhalb deren Gemeinden entstehen, hatten nach der Anschauung jener Zeit keine Nachfolger ihres Berufs und ihres Rechts. Ein über die Ortsgemeinde übergreifendes Kirchenamt, Versammlungen, welche grössere Kreise vertreten hätten, Regeln der gemeingültigen Lehre und des kirchlichen Handelns, welche durch Uebereinkunft festgestellt worden oder auf dem Wege der sich ausbreitenden Sitte allgemeines Gesetz geworden wären, gab es noch nicht, und doch wussten und benannten sich die Gemeinden „von Syrien bis Rom“ und darüber hinaus „bis zur Grenze des Westens“ als „Brüderschaft“, als „einen

Körper“ mit einer Seele, als ein nach einheitlichem Plane ausgeführtes „Bauwerk“, als „die Kirche“, welche im Unterschied von der Ortsgemeinde auch schon „die allgemeine“ genannt wurde. Zur Erklärung hiervon genügt es allerdings nicht, auf die der äusserlichen geschichtlichen Betrachtung sich entziehenden Kräfte der geschichtlichen Bewegung zu verweisen, obwohl die Darstellung der Entwicklung der Kirche, je höher hinauf man sie verfolgt, um so weniger dieses Hintergrunds entrathen kann. Aber jene Kräfte wirken auch in den Formen gemeingeschichtlichen Verlaufs, und deshalb ist die beregte Frage eine geschichtliche im gewöhnlichen niederen Sinn des Worts. Die Antwort ist nicht mit einem Worte gegeben, und nur ein einzelnes Moment zu betonen, gibt die gegenwärtige Aufgabe Anlass. Nächst den Erinnerungen und den schriftlichen Denkmälern aus apostolischer Zeit sind es vor allem Persönlichkeiten gewesen, welche, übergreifend über den engen Kreis der Einzelgemeinde, auf das Gemeinbewusstsein der Kirche bestimmend einwirkten; Persönlichkeiten, sage ich, nicht denkende und schriftstellernde Geister. Wenn sie zur Feder greifen, so ist das ein Nothbehelf, ein untergeordnetes Mittel ihrer Einwirkung auf das kirchliche Leben. Was sie schrieben, war zumeist deshalb

für ihre Zeit bedeutsam, weil diese Männer es schrieben, in welchem das, was Allen als das Erstrebenswerthe und Nothwendige vorschwebte, greifbare, zur Nachfolge und zur Unterordnung auffordernde Gestalt gewonnen hatte.

Das merkwürdigste Beispiel dieser Art von Persönlichkeiten ist Ignatius. Neben ihm steht Polykarp, der durch sein langes Leben zwei beinah durch ein Jahrhundert getrennte Generationen mit einander verbindet. Auf der langen Dauer seines im Dienst seiner Gemeinde und der Kirche würdig geführten und würdig beschlossenen Lebens beruht nicht am wenigsten seine stille, aber nachhaltige Wirkung. Er ist eine ehrwürdige, keine charakteristische Erscheinung; weder sein Wollen noch sein Denken zeigt eigenthümliche Gestalt. Durchaus eigenartig dagegen steht Ignatius da, überall das Maass der Alltäglichen überschreitend, seiner Eigenthümlichkeit bewusst, und dennoch der Wahrheit, die für Alle die gleiche ist, in religiöser und in sittlicher Hinsicht sich unterwerfend. Wir würden von ihm wahrscheinlich nur den Namen wissen — ohne doch darum sagen zu können, dass er nicht ein Mann von durchschlagender Wirkung auf seine Zeitgenossen gewesen sei —, wenn nicht die wenigen Tage, die er unfreiwillig in Smyrna und Troas zubrachte, in den sieben damals von ihm

geschriebenen Briefen ein treues und lebensvolles Bild zurückgelassen hätten, auf welches sofort die Verehrung übertragen wurde, welche dem bedeutenden Manne und dem Märtyrer zunächst galt. Der Einfluss, welchen die in jedem Betracht ausserordentliche Lage des Ignatius auf Ton und Fassung seiner Briefe ausüben musste, ist freilich nicht ausser Acht zu lassen. Es wird dem, wie ich hoffe, in meiner Darstellung ihres Inhalts mehr Recht widerfahren, als bisher geschehen ist. Aber die vorübergehende Lage hat nicht diesen christlichen Charakter geschaffen; sie veranlasste nur dessen rücksichtslose Aeusserung.

Mein Versuch, den ächten Kern der ignatianischen Literatur und die darin beurkundete Erscheinung dem Verständnis näherzubringen, hätte kürzer ausfallen können, wenn der Director der Domschule zu Ratzeburg, K. Fr. L. Arndt († als Kirchenrath und Pastor zu Schlagsdorf 1862), welcher sich durch einen Aufsatz über die ignatianische Frage in den Studien und Kritiken (1839) als tüchtigen Kenner derselben erwiesen hat, sein grösseres Werk veröffentlicht hätte, welches schon damals acht Jahre lang auf einen Verleger wartete. Nachdem ein grosser Theils meines Manuscripts bereits in die Druckerei geschickt war, erhielt ich durch die Güte des Herrn Probst Russwurm zu

Ratzeburg das vollständig druckfertige Werk unter dem Titel: „Die sieben ächten Briefe des Ignatius von Antiochien und der Brief des Polykarp von Smyrna, kritisch bearbeitet von K. Fr. L. Arndt.“ Erster Theil: Einleitende Abhandlung und Text [mit textkritischem Commentar]. Zweiter Theil: Uebersetzung und [erklärende] Anmerkungen. Im Anhang die Acta martyrii Ignatii. Vorrede vom 17. October 1831. — Besonders deshalb ist zu bedauern, dass dieses durch philologische Gelehrsamkeit, genaue Kenntnis der älteren Arbeiten über Ignatius und gediegenes Urtheil ausgezeichnete Werk nicht seiner Zeit gedruckt worden ist, weil dann die deutschen Theologen nicht so unvorbereitet, wie es nun der Fall war, in die alte Streitfrage eingetreten wären, als die Entdeckung der syrischen Uebersetzung sie aufs neue anregte. Von der mir bereitwilligst gegebenen Erlaubnis, mich auf Arndt's Werk berufen zu dürfen, habe ich in der zweiten Hälfte meines Buchs zuweilen Gebrauch gemacht. Etwas früher ging mir Mösingers „Supplementum corporis Ignatiani“ zu, so dass ich es für meine im wesentlichen fertige Arbeit noch vollständig benutzen konnte. Die in der Vorrede enthaltene Ankündigung des Herausgebers, dass er sich zur Abfassung neuer Vindiciae Ignatianae rüste, konnte mich, auch abgesehn davon, dass es

meine Absicht nicht war, ein Seitenstück zu Pearsons Werk zu liefern, nicht abhalten, sofort mit dieser Arbeit hervorzutreten, zumal ich aus eigener Erfahrung weiss, dass zwischen dem Entschluss, über Ignatius zu schreiben, und seiner Ausführung Jahr und Tag vergehn kann.

Es wäre erwünscht gewesen, einen gesicherten oder doch nach richtigen Grundsätzen hergestellten Text der sieben Briefe zu Grunde legen zu können. Wie wenig die bisherigen Ausgaben und besonders die jüngsten auch nur zur Einsicht in den Bestand der Ueberlieferung befähigen, sieht Jeder, der sie studirt. Aber mehr als in anderen Fällen steht in diesem die textkritische Arbeit mit der literarhistorischen und exegetischen im Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit. Daher glaubte ich mich für diesmal darauf beschränken zu dürfen, dass ich aus dem textkritischen Commentar, der meine erste Vorarbeit war, gelegentlich und in dem ersten Anhang das Erforderliche mittheilte. Die Absicht, den Text nicht nur der kürzeren Recension, um die es sich zuletzt handelt, sondern auch der längeren, welche zur Herstellung des ursprünglichen Textes ganz unentbehrlich ist, herauszugeben, habe ich zurückgeschoben, aber nicht aufgegeben.

Schliesslich habe ich noch besondere Ent-

schuldigung in Bezug auf die syrischen Worte zu erbitten. Die hier angewandten Typen machen so geringen Unterschied zwischen Jud und Schin, dass an manchen Stellen dadurch eine Verwechselung stattgefunden hat. In Bezug auf andere Versehen, die mir allein zur Last fallen, verweise ich auf die Berichtigungen am Schluss des Buchs.

Göttingen, den 4. April 1873.

Th. Zahn.

Inhalt.

I.

Die Nachrichten über Ignatius.

Will man den ursprünglichen Kern der weitschichtigen Literatur, welche sich an den Namen des Ignatius gehängt hat, sicher herausfinden, so darf man sich die Mühe einer vorsichtigen Untersuchung auch der jüngeren Schichten, welche den Kern verdeckt, zugleich aber auch erhalten haben, nicht verdriessen lassen. Sie sind nicht werthlos für die Geschichte der Verbreitung und die Textgestalt der jedesmal früheren Schicht und zuletzt des Kerns selbst. Dies gilt von den Nachrichten über Ignatius mit Einschluss der martyrologischen nicht minder, als von den Interpolationen, Vermehrungen und Uebersetzungen der sieben Briefe, welche Euseb kannte. Der Umstand, dass Forscher von der Bedeutung eines Ussher und von der Nüchternheit eines Gieseler eines der Martyrien für ein im wesentlichen ächtes und glaubwürdiges Document der letzten Schicksale des Märtyrers hielten, würde an sich eine umständliche Untersuchung noch nicht erforderlich machen. Sie ist aber andererseits auch nicht dadurch überflüssig gemacht, dass heutzutage, soviel ich weiss, nur noch katholische Theologen mit unzureichenden Mitteln die Aechtheit jenes Martyriums verfechten.

I. Uebersicht über die bisher bekannt gewordenen Martyrien.

1) Ein lateinisches Martyrium gab J. Ussher in der appendix Ignatiana (1647) zuerst heraus nach zwei sehr nahe verwandten Handschriften, über welche später zu reden ist, da ein und dieselbe Uebersetzung ausser dem in das Martyrium eingeschalteten Römerbrief eine ganze Sammlung ignatianischer Briefe umfasst (m. angl.).

2) Aus einem cod. bibl. Cotton. theilte Ussher gleichzeitig die erste Hälfte eines gleichfalls lateinischen Martyriums mit. Soweit es nämlich dem vorigen entsprach, liess er es parallel mit demselben abdrucken (m. cott.) [1]).

3) Ein griechisches Martyrium fand Ussher in einer oxforder Handschrift [2]) und charakterisirte es ausreichend durch ausführliche Citate und Vergleichungen in der Vorrede und den Noten zu den lateinischen Martyrien (m. oxon.).

4) Eine lateinische vita Ignatii gab G. Henschen in den Act. SS. Febr. I, 29—33, cf. pag. 13 nach mehreren, „sehr alten" Handschriften heraus (m. boll.).

5) Nachdem schon Henschen bei seiner Ausgabe der lateinischen Uebersetzung der Arbeit des Symeon Metaphrastes zum 20. December (Act. SS. Febr. I, 24 sqq.) eine griechische Handschrift benutzt hatte, veröffentlichte den griechischen Text zuerst J. B. Cotelier (e mss. reg. [ed. Cler. von 1724, II, 163 sqq.]). Von Dressel (Patr. ap., 350 sqq. proll. LVII. LX) wurden drei römische, von Mösinger (Supplem. corp. Ign., p. 21 sq.) eine münchener Handschrift verglichen.

---

1) Cf. Ussh. praef. (Cler. II, 172). Zwei Handschriften derselben Recension scheinen die bei Grabe II, 5 und Smith, p. 45 charakterisirten zu sein. Eine offenbar viel jüngere Bearbeitung, aus welcher Smith l. c. Einiges mittheilt, verdient nicht besonders aufgeführt zu werden.

2) Nach Smith, p. 45 = barocc. CXCII. Eine andre Handschrift derselben Acten citirt Grabe II, 4.

6) Im Anhang seiner Acta prim. mart. sincera veröffentlichte Ruinart ein griechisches Martyrium [1]) nach cod. colb. 460, den Jakobson als cod. reg. 1451 wieder verglichen hat (m. colb.).

7) Unter den von Jos. Sim. Assemani nach Rom gebrachten syrischen Handschriften fanden sich zwei meist identische Sammlungen von Acta martyrum orientalium et occidentalium, in der zuerst genannten, und zwar unter den Occidentalen als n. 28 ein Martyrium des Ignatius [2]). Aus einer Sammlung von 39 syrischen Martyrien, worunter eins von Ignatius handelt, liess Steph. Euod. Assemani nur 14 inhaltlich bis dahin unbekannte, aber nicht das des Ignatius abdrucken [3]). Nur zu vermuthen ist demnach, dass dies syrische Martyrium identisch ist mit dem m. colb., dann aber auch mit dem syrischen Martyrium, von welchem Cureton ein bedeutendes Bruchstück nach einer ziemlich jungen Handschrift bekannt machte [4]). Vollständig ist letzteres nach einer im Auftrag der Propaganda angefertigten Abschrift einer älteren Handschrift erst neuerdings von Mösinger [5]) edirt (m. syr.).

8) Ein armenisches Martyrium gab Petermann nebst lateinischer Uebersetzung nach J. B. Aucher in Ign. epp., p. 496 sqq. heraus (m. arm.).

9) Ein griechisches liess Dressel nach einem cod. vatic. 866, angeblich aus dem 10. Jahrhundert, drucken (m. vat.) [6]).

---

1) Von mir benutzt in der 2. Ausg. von 1713 p. 13 sqq., aber nach der gegen Ende abweichenden Kapitelzählung der neuen Ausgaben citirt.

2) Bibl. or. I, 606. Auch p. 614 in einer brevis historia patrum kommt nach Petrus, Paulus, Dionysius Areop. auch Ignatius an die Reihe.

3) Acta SS. orient. et occident. II, praef., p. 5.

4) Corp. Ign., 222 sqq. 252 sqq. 361 sqq.

5) l. l., p. 1—11 des syrischen Textes, p. 4. 7 sqq. des lateinischen.

6) Patr. ap., p. 368 sqq.; cf. prolegg. XXXIII. LVII. Hiermit scheint identisch das eine der koptischen Martyrien, worüber Cur., p. 362 aus Peyron Einiges mittheilt. Das andre, worüber ein Brief Tattams

Das m. colb. ist das Original des m. angl., das wegen strenger Wörtlichkeit der Uebersetzung, auch wo Misverständnisse vorliegen, einer griechischen Handschrift gleichzuschätzen ist. Sieht man von Schreib- oder Lesefehlern wie *τετάρτῳ* statt *ἐννάτῳ* (c. 2) ab, so ist der dieser lateinischen Uebersetzung zu Grunde liegende griechische Text dem des cod. colb. durchweg vorzuziehen. Mit diesem m. colb. — angl. ist ferner identisch das m. syr. Schon das von Cureton herausgegebene Fragment, welches im 2. Kapitel des darin eingeschalteten Römerbriefs abbricht, von der Erzählung also nicht viel mehr als die Hälfte enthält, liess das zu Grunde liegende griechische Original sowohl in seiner Identität mit m. colb., als in seiner Verschiedenheit von anderen Martyrien, welche nur theilweise hiermit verwandt sind, wie cott. und boll., erkennen. Es stimmt z. B. im Eingange in folgenden Punkten mit colb. gegen cott. und boll. überein. Syr. las offenbar [1]), obwohl seine Uebersetzung hier nichts weniger als wörtlich zu nennen ist, *ἐκυβέρνα* und nicht das gubernandam suscepit des cott. und des boll. Es erwähnt syr. (Cur. 222, 8; Moes. 3, 6) den Domitian. Ebendort las der Uebersetzer *τῷ οἴακι τῆς προσευχῆς καὶ τῆς νηστείας*, wenn er auch, wie das Pluralzeichen in der cureton'schen Handschrift über ܡܕܒܪ̈ܢܐ bezeugt, wegen der Doppelheit der als ein Steuern vorgestellten Thätigkeiten das Steuerruder multiplicirt haben sollte. Mehrfach schliesst sich syr. dem vorzüglicheren Text des angl. gegen colb. an. So bestätigt z. B. das ܡܢ ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܫܢܝܢ (Cur. 222, 18. Moes. 3, 15), wenn man von dem Zahlenfehler des angl. absieht, dessen post quartum annum gegenüber dem *μετὰ ταῦτα*

---

an Cureton berichtet, würde sich von allen bekannt gewordenen Martyrien durch den Anspruch, ein Werk des Diakonus Heron zu sein, unterscheiden, wenn dem nämlich wirklich so sein sollte. — Ueber die von Mösinger herausgegebene Passio S. Ignatii (p. 18 sqq.), welche nicht hieher, sondern mit Ado's und seiner Nachfolger Arbeiten zusammengehört, s. weiter unten.

1) Cur. 222, 7, dessen Text Mösinger in der adn. auf p. 23 hier mit Recht den Vorzug vor der römischen Handschrift gibt.

ἐννάτῳ ἔτει des colb. Das ἀμὴν vor ἁμαρτίαν (colb., c. 2) fehlt im syr. (Cur. 223, 15. Moes. 4, 22) ebenso wie in angl., übrigens auch in cott., boll., § 2, metaphr., c. 6. Die bedeutenderen Abweichungen des syr. beruhen meist auf Misverständnis verwickelter Sätze (colb., c. 3 fin. 4 in.). Von schriftstellerischer Bemühung ist nichts zu bemerken, man müste denn etwa dahin rechnen die Ersetzung von IX Kal. Sept. im Datum des Römerbriefs durch den 11. Ab (Moes. 10, 11) oder des 20. December, des Todestags des Ignatius, durch den 17. Tag des anderen Teschri (Moes. 12, 1), oder so harmlose Erweiterungen, wie wenn statt der Worte εἰς τέρψιν τοῦ δήμου der ganze Satz steht: „und (dass) an ihm sich freue das Volk der Römer, wenn sie sehen, was ihm begegnet“ (Cur. 223, 21. Moes. 4, 29). Das m. syr. erweist sich als eine nicht gerade wortgetreue, aber aus gutem Text geflossene Uebersetzung des m. colb.

Identisch sind ferner m. oxon. und vat., wovon Dressel bei seiner Herausgabe nichts geahnt zu haben scheint. Die Vergleichung der Mittheilungen Usshers, welche sich theils direct auf das oxon., theils auf das cott. in seiner von Ussher richtig erkannten Abhängigkeit von dem griechischen biographus recentior beziehen, zeigt, dass die Abweichungen zwischen oxon. und vat. nicht wesentlich hinausgehen über die Verschiedenheit zweier Handschriften derartiger Schriftstücke, in welche man einzelne Notizen nach Willkür oder nach anderen Berichten zu allen Zeiten leicht eingetragen hat. Der Gang der Erzählung ist durchaus der gleiche [1]. Die Uebereinstimmung des Wortlauts wird folgende Zusammenstellung veranschaulichen. Der Anfang lautet:

m.oxon. (Cler. 171, cf. 173, not. 1)	m. vat. (Dress. 368)
Ἐν ἔτει ἐννάτῳ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ Καίσαρος ἐν ὑπατίᾳ Ἀττικοῦ καὶ Σουρβανοῦ καὶ	Ἐν ἔτει πέμπτῳ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ Καίσαρος καὶ δευτέρῳ ἔτει ἐνυπατίας Ἀττήκου

1) Vgl. ausser der praef. Ussh. (Cler. II, 171) besonders p. 175, not. 6.

Μαρκέλλου Ἰγνάτιος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας δεύτερος μετὰ τοὺς ἀποστόλους γενόμενος — Εὐώδιον γὰρ διεδέξατο — μετὰ ἐπιμελεστάτης φρουρῶν φυλακῆς ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥώμην παρεπέμφθη τῆς εἰς Χριστὸν ἕνεκα μαρτυρίας. Hieran schliesst sich unmittelbar an Ussh. adn., p. 34: Ἦσαν δὲ οἱ φυλάσσοντες αὐτὸν Τραϊανοῦ προτίκτορες δέκα τὸν ἀριθμὸν ἀνήμεροί τινες καὶ θηρίων τρόπους ἔχοντες.

καὶ Σουρβίνου καὶ Μαρκέλλου Ἰγνάτιος ἐπίσκοπος τῆς Ἀντιοχέων τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας δεύτερος μετὰ τοὺς ἀποστόλους γενόμενος — Εὐόδιον γὰρ διεδέξατο — μετὰ ἐπιμελεστάτης φρουροφυλακῆς ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ρωμαίων πόλιν παρεπέμφθη τῆς εἰς τὸν Χριστὸν ἕνεκα μαρτυρίας. Ἦσαν δὲ οἱ φυλάσσοντες αὐτὸν Τραϊανοῦ προτίκτορες δέκα τὸν ἀριθμὸν ἀνήμεροί τινες καὶ θηριώδη τὸν τρόπον ἔχοντες.

Gegen Ende liest man

(Cler. 178, not. 1. 3): Ἔδραμον ἐπ᾽ αὐτὸν οἱ λέοντες καὶ ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν σπαράξαντες κατέδοντο αὐτοῦ, ὡς παρ᾽ αὐτὰ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ἰγνατίου πληροῦσθαι τὴν εὐχὴν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν — κατὰ τὸ. γεγραμμένον· „ἐπιθυμία δικαίου δεκτή“ — ἵνα, ὥσπερ ἔγραψεν ἐν τῇ ἐπιστολῇ ὁ ἅγιος, μηδενὶ τῶν ἀδελφῶν ἐπαχθεὶς (leg. ἐπαχθῆς) εὑρεθείη δι᾽ αὐτῆς συλλογῆς τοῦ λειψάνου. not. 3: Κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ αἴτησιν μόνα τὰ τραχύτερα τῶν ἁγίων αὐτοῦ ὀστέων περιελείφθη, (not. 5: ἃ) φυλακτήριον διετηροῦντο τῇ Ῥωμαίων μεγαλοπόλει, ἐν ᾗ καὶ Πέτρος ἐσταυρώθη καὶ Παῦλος τὴν κεφαλὴν ἀπετμήθη καὶ Ὀνήσιμος τῇ τῶν σκελῶν κλάσει

m. vat. (l. l. 374): . . . . ἔδραμον πρὸς αὐτὸν οἱ λέοντες καὶ ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν προσπεσόντες ἀπέπνιξαν αὐτὸν μόνον, οὐκ ἔθιγον αὐτοῦ τῶν σαρκῶν (während sich hieran der gleichfolgende Satz unmittelbar anschliesst, hat m. oxon. seine Abweichung und Erweiterung, wie namentlich die Worte ὡς παρ᾽ αὐτά κ. τ. λ. zeigen, durch eine Berücksichtigung des m. colb. gewonnen), ἵνα τὸ λείψανον αὐτοῦ ᾖ φυλακτήριον τῇ Ῥωμαίων

τὸ τέλος ἐδέξατο ἐν δόξῃ Χριστοῦ.	πόλει, ἐν ᾗ καὶ Πέτρος ἐσταυρώθη καὶ Παῦλος ἀπετμήθη τὴν κεφαλὴν καὶ Ὀνήσιμος ἐτελειώθη ἐν δόξῃ Χριστοῦ.

Hieran schliesst sich, in m. vat. nur durch den Satz: Ὁ δὲ Τραϊανὸς ἐξαναστὰς ἐν θαυμασμῷ ἦν ἐκπληττόμενος getrennt, Folgendes in beiden Martyrien (die Abweichungen des vat. bei Dressel sind in den Text des oxon. nach Cler. 182, not. eingeschaltet): ἥκει δὲ αὐτῷ (καὶ) γράμματα παρὰ Παιωνίου (Πλινίου) Σεκούνδου ἡγεμόνος (ἡγεμῶνος), νικηθέντος (κινηθέντος) ἐπὶ τῷ πλήθει τῶν γινομένων (γενομένων) μαρτύρων καὶ ὅπως (ὡς ἀτρώτως ohne καί) ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀδίκως (om.) ἀναιροῦντο (ἀναιρεθέντων)· ἅμα δὲ ἐν ταὐτῷ καὶ (τῷ αὐτῷ ohne καί) μηνύοντος (μηνύοντα), μηδὲν ἀνόσιον μηδὲ παράνομον (παρὰ τοὺς νόμους) πράττειν αὐτοὺς πλὴν τὸ (τοῦ γε) ἅμα τῇ ἕω (ἑῴα) διεγειρομένους (καὶ τὸν) Χριστὸν τὸν μονογενῆ υἱὸν (τὸν — υἱὸν om.) τοῦ θεοῦ (δίκην) προσκυνεῖν· (καὶ) ὑπὲρ τούτου μόνου (om.) δίκην ὑπέχειν· τὸ δὲ μοιχεύειν καὶ φονεύειν καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις ἀθέμιτα πλημμελήματα καὶ αὐτοὺς ἀπαγορεύειν πάντας (ἀπαγορεύειν, πάντα δὲ πράττειν ἀκολούθως). Πρὸς ἃ τὸν (πρός αὐτὸν, Dress. add. γέγραπται) Τραϊανὸν ἔννοιαν (ἐπ᾿ ἐννοίᾳ) λαβόντα τὰ κατὰ τὸν μακάριον (καὶ ἅγιον) Ἰγνάτιον (προβάντα) — ἦν γὰρ πρόμαχος τῶν λοιπῶν μαρτύρων — δόγμα τοιοῦτον τεθεικέναι (τεθηκέναι)· τὸ τῶν (om.) Χριστιανῶν φῦλον ἐκζητεῖσθαι μέν, εὑρεθὲν δὲ μὴ κολάζεσθαι (ἀναιρεῖσθαι).

An den in beiden Drucken gemeinsamen Satz: καὶ ἔστιν ἡ μνήμη τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ γενναίου μάρτυρος Ἰγνατίου μηνὶ Δεκεμβρίῳ κ΄, auf welchen in m. vat. nur noch eine Doxologie folgt (p. 375), schliesst m. oxon. (l. l. 179, not. 5): ἐνεχθέντων δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῶν τιμίων αὐτοῦ λειψάνων μηνὶ Ἰαννουαρίῳ εἰκάδι ἐννάτῃ. — Nach alle dem ist zu urtheilen, dass m. oxon. eine um einige Zusätze aus anderen Quellen vermehrte Abschrift des in dem von Dressel abgedruckten cod. vat. enthaltenen Martyriums ist.

Ganz ähnlich verhalten sich zu einander cott. und boll. Beide sind, wie später nachzuweisen ist, nichts weiter als eine Combination von colb. und vat., und zwar eine ziemlich mechanische. Ersterem folgen sie bis zur Ankunft des Ignatius in Rom, ohne jedoch den darin eingeschalteten Römerbrief mit den unmittelbar vorangehenden Worten aufzunehmen. Von da an geben sie ebenso wörtlich das m. vat. wieder. Mit den Worten: Denique una die et ea nocte prosperis ventis usi pervenerunt ad urbem Romam (cott. bei Cler. 177; boll., § 5 fin.) machen beide den Uebergang von der ersten Quelle zur zweiten. Wie der völlige Gleichlaut der eben angeführten Worte, so beweist die Vergleichung, soweit überhaupt das nur bis zur Mitte zusammenhängend abgedruckte, von da an bruchstückweise bekannt gewordene cott. mit boll. verglichen werden kann, dass hier nicht etwa zwei verwandte Combinationen älterer Quellen, sondern zwei Handschriften eines Werks vorliegen, und zwar einer lateinischen Uebersetzung einer griechischen Schrift dieses Inhalts. Der an sich ebenso denkbare Fall, dass erst ein Lateiner aus zwei in's Lateinische übersetzten griechischen Quellen dieses Werk zusammengestellt hätte, wird wenigstens dadurch sehr unwahrscheinlich, dass die einzige uns erhaltene und bekannte lateinische Uebersetzung der einen der beiden Quellen, des m. colb., nicht dem lateinischen Bearbeiter des cott. zu Grunde gelegen hat. Die Abweichungen aber vom colb. sowohl als von seiner wörtlichen Uebersetzung, dem angl., sind bei cott. und boll. wesentlich die gleichen. Das Verhältnis wird durch folgende Zusammenstellungen deutlich werden (die Abweichungen des boll. und cott. sind eingeschaltet):

cott. (boll., § 1)	**angl.**
tamquam bonus (pastor atque) gubernator omnes infestationes suis orationibus repellebat et jejuniis atque assidua doctrina (doctrina assidua) et labore spirituali (spiritali) incumbentem tempestatem sua	quemadmodum gubernator bonus gubernaculo orationis et jejunii, continuitate doctrinae, robore spirituali fluctuationi adversanti se opposuit potentiae, timens, ne aliquem eorum qui pusillanimes et

virtute avertebat timens, ne aliquem pusillanimem (— um) aut infirmum amitteret. . . .

Et cum inde ascenderet ad Tyranicum (Tyrannicum et transiret insulas et civitates), ostensum est sancto Pontiolo (Potiolo) episcopo, quod ipse transiturus esset. Et obviam ei exiens festinabat sequi ejus vestigia (vestigia ejus) tamquam apostoli Pauli. Et non potuit sequi, spiritu navis prorae incumbente. Et Ignatius (om.) beatificans in eo loco fratrem suum in dilectione ita navigavit.

magis simplices, prosterneret. . . . .

Et illinc (cod. Caj. illuc) ascendens Tyrannicum (Turannicum) et transiens insulas et civitates, ostensis sancto Pociolis, ipse quidem exire festinavit, secundum vestigia ambulare volens apostoli Pauli. Ut autem incidens violentus non concessit ventus, nave a prora repulsa, beatificans illam, quae in illo loco, fratrum charitatem, sic transnavigavit.

Gegen Ende liest man in cott. (Cler. 179, not. 5) und boll., § 18: ut reliquiae ejus tuitio essent Romanorum [1]) magnae urbi, in qua Petrus crucifixus est et Paulus decollatus et Onesimus lapidatus. Sodann (cott. l. l., not. 6; boll., § 21): Passus est autem consulatu Attici et Marcelli Kalendis Februarii, quo die etiam memoria ejus a fidelibus solemniter celebratur, wozu nur eine Handschrift des boll. noch einen Zusatz über die Translation nach Antiochien am 17. December macht. Die Abweichungen des cott. von boll. sind überhaupt kaum erheblicher, wie die zwischen den Handschriften des boll. selbst. Nur selten wie in der obigen Stelle über die Fahrt auf dem tyrrhenischen Meer haben alle Handschriften des boll. kleine Zusätze aus derselben zweiten Quelle, welcher boll. im übrigen ebenso wie cott. erst von der Ankunft in Rom an folgt. Bei der Einfacheit des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen boll. und cott. einerseits

1) cott. fügt et hinzu; cf. Ado de festiv. ed Georg. I, 45, wo aber dann urbis statt urbi folgt.

und colb. (angl.) und vat. (oxon.) andererseits leuchtet von selbst ein, dass in Fällen der bezeichneten Art cott. den ursprünglichen Text darstellt, boll. aber durch nachträgliche Vergleichung mit einer der beiden Quellen, woraus das griechische Original compilirt war, die wenigen Zusätze gewonnen hat. Es bleibt also dabei, dass boll. und cott. ein nur in diesen beiden wesentlich identischen Recensionen seiner lateinischen Uebersetzung erhaltenes griechisches Martyrium darstellen.

Weitere Nachweise durchgängiger Identität mehrfach überlieferter Martyrien lassen sich nicht führen, und es bleiben als schriftstellerische Arbeiten übrig: 1) m. colb. mit seiner lateinischen (angl.) und syrischen Uebersetzung; 2) m. vat., welches in m. oxon. eine unbedeutende Umarbeitung erfahren hat; 3) m. cott. (= boll.); 4) m. arm.; 5) metaphr.

---

2. Die zwei ältesten Martyrien und ihr Verhältnis zu den späteren Bearbeitungen.

Untersucht man diese Martyrien unbeirrt durch die Ansprüche, welche einzelne von ihnen für sich oder die gelehrte Ueberlieferung für sie erhebt, so erkennt man leicht, dass die beiden zuerst genannten zwei geschichtlich etwa gleichwerthige, jedenfalls von einander und vollends von den drei übrigen durchaus unabhängige Dichtungen sind, aus deren mannigfaltiger Verschmelzung die übrigen entstanden sind. Der Kritik schicke ich eine Mittheilung des charakteristischen Inhalts der beiden Originale voraus.

Das m. colb. schildert im Eingang die bischöfliche Wirksamkeit des Ignatius während der ersten Regierungsjahre Trajans, unter dessen Vorgänger Domitian er das Schiff seiner antiochenischen Kirche glücklich an den damaligen Ver-

folgungen vorbeigelenkt [1]). Neben dieser auch jetzt unter Trajan noch obwaltenden Absicht des Ignatius geht sein persönlicher Wunsch her, durch das Martyrium Christo näher zu kommen (c. 1). Im neunten Jahre Trajans bietet dessen ausgesprochener Entschluss, das Christenthum zu unterdrücken, und ein Aufenthalt des Kaisers in Antiochien bei Gelegenheit eines Feldzugs gegen die Armenier und Parther dazu den Anlass. Ignatius lässt sich freiwillig vor den Kaiser führen, und es entspinnt sich ein kurzes Gespräch. Die gleich in der ersten Frage Trajans gebrauchte Anrede *κακοδαῖμον* gibt dem Bischof Anlass, sich vielmehr als *θεοφόρος* zu bezeichnen und diese Selbstbezeichnung dann auf Verlangen zu deuten. Trajans Anspruch, dass er seine Götter gleichfalls im Geist trage, ruft ein Bekenntnis zu Gott und Christus und weiterhin das Geständnis hervor, dass er allerdings den gekreuzigten Christus nach der Verheissung der Schrift in sich trage [2]). Des Kaisers Urtheil, dass Ignatius um dieses Bekenntnisses willen unter militärischer Begleitung gefesselt nach Rom transportirt und dort zur Belustigung des Volks von wilden Thieren zerrissen werden soll, wird von Ignatius mit Dank gegen Gott besonders auch wegen dieser Verähnlichung mit dem Schicksal des Apostels Paulus aufgenommen (c. 2). Die Reise geht zu Fuss nach Seleucia, von da zur See bis Smyrna, wo Ignatius sich beeilt, den Bischof Polykarp, mit welchem zusammen er ehedem ein Schüler des Apostels Johannes gewesen, zu besuchen. Diesen, wie die dort ihn begrüssenden Vorsteher der umliegenden städtischen Gemeinden bittet er, durch ihr Gebet seiner Sehnsucht nach dem Martyrium zu Hülfe zu kommen (c. 3). Der gleichen Gesinnung gibt er auch in Dankschreiben an die Gemeinden, welche ihn durch ihre Vorsteher haben begrüssen lassen, geistgesalbten Ausdruck. Da ihn aber die überall erfahrene Liebe fürchten lässt, dass eben diese auch in Rom für ihn

---

1) Cf. Smith, schol. 105.

2) Nur in 2 Kor. 6, 16 und nicht in Lev. 21, 11 f. ist der Wortlaut zu finden. Vgl. Ign. Eph. 15.

wirken und dadurch die Thür zum Martyrium ihm verschliessen werde, schreibt er auch an die römische Gemeinde einen davon abmahnenden Brief, welcher an dieser Stelle vollständig der Erzählung einverleibt ist (c. 4).

Gedrängt von den Soldaten, welche rechtzeitig zu den Festspielen in Rom eintreffen wollen, fährt er zu Schiff nach Troas, von da nach Neapolis und wandert zu Fuss über Philippi nach Epidamnus, von wo auf dem weiten Umweg einer Fahrt durch's adriatische und tyrrhenische Meer Portus erreicht wird. Als der Märtyrer Puteoli's ansichtig wird, möchte er gerne von dort in den Fusstapfen des Paulus nach Rom wandern; aber der Wind treibt ihn fort. Von diesem Punkt der Erzählung an enthüllen sich die Erzähler als Begleiter des Ignatius (c. 5). Auf dem Wege von Portus bis Rom begegnen sie römischen Christen, welche sie mit gemischten Gefühlen begrüssen. Ignatius richtet an diejenigen, an welchen er sonderbarer Weise „im Geist erkennt“, was sie selber aussprechen, dass sie nämlich das Volk für seine Verschonung zu gewinnen trachten werden, Mahnungen entgegengesetzten Inhalts und wird dann nach kurzer Begrüssung der römischen Christen insgesammt in's Amphitheater geführt. Da die Festspiele zu Ende gehen — es war der 20. December — wird er sofort den Thieren vorgeworfen, so dass ihm sofort der schon im Römerbrief ausgesprochene Wunsch, keinem der Brüder durch die sonst erforderliche Sammlung seiner Ueberreste lästig zu werden, erfüllt wurde und zwar nach Prov. 10, 24. Nur die festern Körperbestandtheile nämlich blieben übrig, die nach Antiochien transportirt und in Leinwand gelegt wurden (c. 6). Dies geschah am angegebenen Tag unter dem Consulat des Sura und Senecio II. Die Erzähler und Augenzeugen haben in der folgenden Nacht, nachdem sie lange gewacht und Gott um Stärkung ihres Glaubens in Bezug auf das Geschehene gebeten, verschiedene Erscheinungen des Märtyrers gehabt. Fröhlich erwacht, haben sie diesen Bericht aufgesetzt und den angeredeten Lesern sogar Tag und Zeit kundgethan, um mit ihnen zur Zeit seines Martyriums das Gedächtnis des Ignatius feiern zu können (c. 7).

Das m. vat., dessen Eingang oben S. 5f. mitgetheilt ist, setzt ohne alle Einleitung bei dem Transport des Ignatius nach Rom ein. Dass irgend eine gerichtliche Verhandlung in Antiochien stattgefunden habe [1]), ist nicht angedeutet und lässt sich daraus nicht schliessen, dass er um des christlichen Bekenntnisses willen gefesselt nach Rom transportirt wird. Die Bezeichnung seiner militärischen Begleiter als kaiserlicher *προτίκτορες* [2]), sowie der Eingang der Verhandlungen in Rom führt vielmehr darauf, dass Trajan ihn als staatsgefährlichen Lehrer des Christenthums nach Rom hat holen lassen, eine Darstellung, worauf vielleicht ein Wort des Ignatius geführt hat [3]). Wenn daher das m. oxon. (nach Ussh. Cler. 175, not. 6) wirklich ausdrücklich von einer Uebersendung des Ignatius von Seiten des syrischen Statthalters sagt, so wird das einer jener Zusätze sein, worum erst diese jüngere Bearbeitung bereichert wurde. Die Reise geht durch Asien hindurch, also zu Land nach Thracien, von da nach Rhegium und Rom. Zu Land und zu Wasser, Tag und Nacht hat Ignatius die Mishandlungen der rohen Soldaten zu ertragen, welche nach einer sofort auch wörtlich citirten Stelle des Römerbriefs geschildert werden [4]). Sowie Trajan von seiner Ankunft hört, beruft er ihn vor sich und beginnt im Beisein

---

1) Gegen Volkmar, Handbuch der Einl. in die Apokr. I, 126.

2) Vgl. Thilo, cod. apocr. N. T., p. 490 sq.

3) Rom. 2, wo das med. *μεταπεμψάμενος* zu beachten ist.

4) p. 368: *ὥς που καὶ αὐτὸς ἐν ἐπιστολῇ γράφει λέγων· ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶν* (so das ms.) *διὰ γῆς καὶ θαλάσσης ἀγόμενος, ἐνδεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, οἵτινές εἰσι στρατιωτικὸν τάγμα, οἳ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γίνονται* (Rom. 5). An dasselbe Kapitel des Römerbriefes erinnert auch sehr bestimmt p. 368 fin. *οὔτε γὰρ πῦρ οὔτε σταυρὸς οὔτε θηρίων θυμὸς οὔτε ἀφαίρεσις μελῶν ποιοῦσίν με ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος.* Ebenso stammt aus Rom. 6 der folgende Satz; *οὐ γὰρ τὸν νῦν ἀγαπῶ αἰῶνα, ἀλλὰ τὸν ὑπὲρ ἐμοῦ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα Χριστόν.* Aus Rom. 5 fin. wiederum p. 370: *οὔτε πῦρ τὸ καυστικὸν οὔτε θηρίων ὀδόντες, οὔτε σκορπισμὸς ὀστέων, οὐ συγκοπαὶ μελῶν οὔτε ἀλεσμοὶ ὅλου τοῦ σώματος, οὐχ αἱ τοῦ διαβόλου κολάσεις μεταστήσουσίν με τῆς πρὸς θεὸν ἀγάπης.*

des Senats, welcher sich gelegentlich in die Verhandlung einmischt, ein ausführliches Verhör. Die Anklage, dass er Antiochien aufhetze und ganz Syrien zum Christenthum verführe, erwidert Ignatius durch den Wunsch, dass es ihm gelingen möge, auch den Kaiser zu bekehren und ihm dadurch seine Herrschaft zu befestigen. Das Anerbieten des Kaisers, ihn, wenn er opfere, zum Priester Jupiters und zum Mitregenten zu erheben, findet ebenso, wie die Drohung der Folter würdige, an biblische Worte erinnernde Antwort. An ein Wort vom gekreuzigten und auferstandenen Christus knüpft sich eine langwierige Streitunterredung über Sterblichkeit und Sündigkeit der heidnischen Götter, welche von Ignatius in der bekannten Manier geführt, von Trajan aber anfangs noch durch immer dringendere Warnungen, später durch Folterungen unterbrochen wird. Die Befehle hiezu folgen so auf einander: *ταῖς μολυβδίσιν αἰκίσατε αὐτοῦ τὰ μετάφρενα* (1), *τοῖς ὄνυξι τὰς πλευρὰς αὐτοῦ καταξάνετε καὶ ἅλσιν ἀνατρίψατε* (2), *ἁπλώσαντες αὐτοῦ χεῖρας πλήσατε πυρός* (3), *πάπυρον ἐλαίῳ βάψαντες καὶ ἅψαντες τὰς πλευρὰς αὐτοῦ φλέξατε* (4), *ἐνέγκαντες πῦρ καὶ ἁπλώσαντες εἰς τὸ ἔδαφος τὴν ἀνθρακιὰν στήσατε ἐπ᾽ αὐτὴν τὸν Ἰγνάτιον* (5).

Eine interessantere Wendung nimmt die Verhandlung erst wieder nach Trajans Drohung, die christliche „Häresie“ zu vernichten und sie den „Dogmen der Römer“ zu unterwerfen (p. 371 init.). In längerer nicht ungeschickter Rede verbreitet sich darauf Ignatius über die siegreiche Macht des Christenthums, welches den Namen „Häresie“ nicht verdiene, über die politische Ungefährlichkeit der christlichen Moral, über das providentielle Zusammentreffen der Geburt Christi mit der Begründung der Monarchie und der Vollendung der Reichseinheit unter Augustus. Obwohl der Senat hiegegen nichts einzuwenden hat, begründet er doch seinen Widerwillen gegen Christus durch die Anklage, dass Christus den Götterdienst zerstört habe [1]), worauf Ignatius die Unterwerfung der

---

1) Dieser Satz sowohl, wie die Entgegnung des Ignatius wird erst

barbarischen Völker unter römische Herrschaft geradezu als Werk Christi und Erfüllung der Weissagung vom eisernen Scepter bezeichnet, zugleich aber die Befreiung der Römer und der Menschheit überhaupt von heidnischen Gräueln als Seitenstück daneben stellt. Nach dem wohlverdienten Ausdruck der Verwunderung Trajans über des Märtyrers vielseitige Bildung wird schliesslich noch die göttliche Verehrung der Naturkräfte bestritten. Wieder folgen drei Folterungen [1]), welche Ignatius mit paulinischen Sprüchen erwidert. Das kaiserliche Urtheil lautet auf fünftägigen Kerker ohne Nahrung und darauf folgenden Thierkampf. Im Amphitheater selbst erfolgt noch eine letzte Aufforderung zur Verleugnung. Als die Löwen losgelassen werden, redet Ignatius das römische Volk unter anderem mit einem Wort seines Römerbriefs an [2]). Die beiden Löwen ersticken ihn nur, ohne sein Fleisch zu berühren, damit sein Leib der Stadt Rom, in welcher vordem schon Petrus, Paulus und Onesimus Märtyrer geworden, als Talisman verbleibe. Es folgt noch die Nachricht von dem bekannten Brief des Plinius an Trajan [3]), welcher nächst dem Eindruck vom Martyrium des Ignatius den Kaiser zu einer milden Verordnung in Bezug auf die Christen veranlasst und den römischen Christen die Erlaubnis zur Bestattung des Ignatius erwirkt haben soll, welche denn auch an einem zu gottesdienstlicher Feier seines Martyriums geeigneten Ort stattfand. Die Notiz über Plinius und Trajan ist so mechanisch aus Eus., h. e. III, 33, 1. 2 herüberge-

---

verständlich, wenn man nach arm., c. 28 (cf. boll., § 12 „ille“) ein ὁ Χριστὸς ὑμῶν als Subject einschiebt.

1) κραβατοπυρίαις σε ἀναιρῶ (6), τοῖς ὄνυξι τὸν νῶτον αὐτοῦ καταξέσαντες (7), ὄξος σὺν ἁλσὶ καταχέετε αὐτοῦ τῶν πληγῶν (8).

2) Aus Rom. 4: σῖτος γάρ εἰμι τοῦ θεοῦ καὶ δι᾽ ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα ἄρτος καθαρὸς γίνωμαι (p. 374). Aus Rom. 7 stammt auch, was kurz vorher in der letzten Anrede des Ignatius an Trajan vorkommt . . . διὰ Ἰησοῦν, ὃν ποθῶν ἄπειμι πρὸς αὐτόν· σῖτος γάρ ἐστιν ἀθανασίας καὶ πόμα ζωῆς αἰωνίου.

3) Vgl. oben S. 7.

nommen, dass selbst die nur im Context des Eusebius, nicht aber des Martyriums veranlasste Form des acc. c. inf. wiederkehrt: *πρὸς ἃ τὸν*[1]) *Τραϊανὸν . . . δόγμα τοιοῦτον τεθεικέναι κ. τ. λ.* Also die Kirchengeschichte und nicht etwa die Chronik[2]) des Eusebius liegt zu Grunde. Während aber hier der Verfasser durch Umsetzung der Negation in der kaiserlichen Verfügung deren Sinn auf den Kopf stellt, schreibt er in treuer Wörtlichkeit aus Eus., h. e. III, 36, 12—15 die Zeugnisse des Irenäus und Polykarp mit ihrer Einfassung durch Euseb ab. Selbst der Schlusssatz Eusebs: *καὶ τὰ μὲν περὶ Ἰγνάτιον τοιαῦτα· διαδέχεται δὲ μετ' αὐτὸν τὴν Ἀντιοχείας ἐπισκοπὴν Ἥρως* klingt noch nach im Martyrium: *τοιοῦτον γὰρ Ἰγνατίου τὸ μαρτύριον· διαδέχεται δὲ . . . . . Ἥρων.* Darauf wird noch der 20. December als Gedächtnistag des Ignatius bemerkt.

So völlig ihren eigenen Weg geht jede dieser beiden Erzählungen, dass man nicht einmal von Abweichungen reden kann, weil es ganz an Berührungspunkten fehlt. Der spätere Schriftsteller hat das Werk des früheren sichtlich nicht gekannt. Nur die jüngere Bearbeitung des vat. in oxon. zeigte gegen Ende (s. oben S. 6) eine wörtliche Einschaltung aus m. colb. oder einem diesem hierin ähnlichen Werk. Dorther wird dann auch die Nachricht von der Translation der Reliquien nach Antiochien (S. 7) und das dem oxon. eigenthümliche 9. Jahr Trajans statt des 5ten im vat. stammen. Dabei vergass der Schreiber nur, auch die Consuln nach der abweichenden Angabe des m. colb. zu ändern. Sehen wir von solchen späteren Verähnlichungen des m. vat. mit m. colb. ab, so tragen weder die Uebereinsimmungen beider Martyrien den Charakter der Abhängigkeit des einen vom andern, noch auch die Verschiedenheiten den der Nachbesserung. Den gleichen Gedächtnistag werden beide aus der kirchlichen

---

1) Ueber die Richtigkeit dieser LA. des oxon. gegen vat. wäre auch ohnedies kein Zweifel.

2) ed. Schoene II, 162sqq. In diesem Falle wäre auch das „fünfte Jahr Trajans" nicht erklärlich.

Uebung ihrer Zeit genommen haben. Die Regierung Trajans wird als Zeit des Martyriums in der Ueberlieferung festgestanden haben. Der Verfasser des m. vat. ersah sie überdies aus der Kirchengeschichte Eusebs, deren fleissige Benutzung gegen Ende deutlich wurde. Dorther stammt aber auch, wie die auffällige Wortübereinstimmung der ersten Sätze des m. vat.[1]) mit Eus. h. e. III. 36, 2 sq. zeigt, die Einsicht, dass Ignatius durch Asien hindurch, also bis Smyrna oder Troas zu Fuss, transportirt worden sei. Dazu passt es, dass der Verfasser, wenn er auch an einer Stelle wenigstens (vgl. S. 15, Anm. 2, auch S. 13, Anm. 4) selbständige Kenntnis des ignatianischen Römerbriefs verräth, doch ganz überwiegend die von Euseb citirten Stellen desselben benutzt und zwar in einer gerade durch Euseb bezeugten Textgestalt [2]). Aus Euseb wird daher auch unbedenklich der Consul Atticus herzuleiten sein. Verderbt freilich ist hier (s. oben S. 5) der Text besonders des cod. vat. Sehr unwahrscheinlich ist es auch, dass der nicht gerade ungebildete Verfasser drei Consuln angegeben haben sollte, und Usshers [3]) Vermuthung, dass der unmögliche Name *Σουρβανοῦ* aus *Σούρα* und *Οὐρβανοῦ* zusammengeflossen sei, so dass ursprünglich *Ἀττικοῦ καὶ Σούρα, Οὐρβανοῦ καὶ Μαρκέλλου* geschrieben wäre, ist wahrscheinlicher, als dass etwa die im chron. pasch. (bonn. I, 470) zum 7. Jahr Trajans genannten Consuln *Συριανοῦ τὸ β′ καὶ Μαρκέλλου* [4]) zu Grunde liegen. Aber damit ist der Name Atticus nicht erklärt, der sich von da an in m. cott. und boll., bei Syncellus und anderwärts erhalten hat, obwohl er in keinem

---

1) S. oben S. 5. Man vergleiche nur *ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν παρεπέμφθη* (Eus. *ἀναπεμφθέντα*) *τῆς εἰς τὸν Χριστὸν ἕνεκα μαρτυρίας* (Eus. *μαρτυρίας ἕνεκεν*) oder vorher *μετὰ ἐπιμελεστάτης φρουρῶν φυλακῆς*.

2) Dahin gehört (S. 13, Anm. 4) *ἐνδεδεμένος* (statt *δεδεμένος*), *στρατιωτικόν* (statt *στρατιωτῶν*).

3) Cler. 179, not. 6.

4) Dafür gelegentlich auch Suburano II et Marcello (chron. pasch. II, 160), aber auch Urbano et Marcello (Mommsen über den Chronographen von 354, S. 660).

Consulverzeichnis sich findet. Hat unser Verfasser sichtlich in Eus. h. e. III, 33—36 geblättert, hat er sich durch Rückblick von c. 36 auf die vorigen in die Zeit Trajans und näher in die des Martyriums des Simeon von Jerusalem weisen lassen, so hat er dort in c. 32, 3 (vgl. § 6) auch gelesen: *ἐπὶ Τϱαϊανοῦ Καίσαϱος καὶ ὑπατικοῦ Ἀττικοῦ*. Daher also seine sonderbare Angabe [1]). Sein geschichtliches Wissen ist nichts weniger als original, aber durchaus unabhängig von dem viel anspruchsvolleren m. colb. [2])

Steht die gegenseitige Unabhängigkeit dieser beiden Martyrien fest, trägt ferner jedes für sich ein in sich einheitliches Gepräge, so folgt, dass jedes andere Martyrium, welches Stoff und Wortlaut mit beiden zugleich theilt, eine Verschmelzung dieser beiden Originale ist. Dies gilt von cott. (boll.), wie schon oben S. 8 vorläufig behauptet wurde. In seiner ersten Hälfte bis zur Ankunft in Rom bietet cott. nicht eine einzige Notiz, die inhaltlich über colb. hinausginge und verhält sich zu angl. wie eine selbständige, hier und da kürzende Uebersetzung des colb. zu einer wörtlichen. Der Anfang lautet:

cott.	angl.
Cum Trajanus Romanorum suscepit imperium, Ignatius discipulus sancti Johannis apostoli et evangelistae, vir in omnibus apostolicus [3]), sus-	Nuper recipiente principatum Romanorum Trajano apostoli et evangelistae Johannis discipulus, Ignatius, vir in omnibus apostolicus, guberna-

1) Dies möchte die richtige Verwerthung des von Henschen (Acta SS. Febr. I, 19 c.) und neuerdings von Volkmar (Handb. I, 129 f.) Gesagten sein.

2) Vgl. Lipsius II, S. 8.

3) Hier hat boll. eingeschaltet: secundus post apostolos factus, qui post Euodium, so dass das Folgende von qui abhängt. Dass diese Notiz aus m. vat. stammt, darf als selbstverständlich gelten (vgl. oben S. 6), da vat. jedenfalls für die zweite Hälfte von cott. (boll.) Quelle ist, und zwar das ganze vat. Auch die Angabe consulatu Attici et Marcelli in cott. (Cler. 179, not. 6) und boll., § 4 ist ja der im übrigen nicht benutzten ersten Hälfte des vat. entlehnt. So schaltete boll., § 3

cepit ecclesiam Antiochenorum gubernandam, quae olim a tempestatibus et persecutionibus agitabatur (s. das Weitere oben S. 8).	bat ecclesiam Antiochenorum. Qui quondam procellas vix mitigans multarum sub Domitiano persecutionum etc.

Scheinbar Originelles in dieser ersten Hälfte von cott.-boll. beruht auf Misverständnis des griechischen Textes, auf unbedeutender Textverschiedenheit oder auf Nachlässigkeit. Das wesentlich gleiche Verhältnis besteht zwischen der zweiten Hälfte dieses lateinischen Martyriums und m. vat. Kaum ein Satz des letzteren fehlt in boll. [1]) Wenn z. B. in boll., § 11 die Drohung Trajans, die christliche Häresie auszurotten, und die nächstfolgenden Worte des Ignatius ausgestossen sind, so scheint nur eine Abirrung sei es des griechischen Compilators, sei es des lateinischen Uebersetzers von στεναγμός auf χριστιανισμός stattgefunden zu haben; denn wunderlich genug setzt sich der des letzteren Worts, seines Subjects, beraubte Satz in boll. fort. Misverständnisse und gröbliche Nachlässigkeiten der Uebersetzung sind nicht selten, wie z. B. wenn die Worte: οὐ γάρ εἶ σu τῆς γερουσίας ἀμείνων übersetzt werden: quod est aptum tuae senectuti (boll., § 8, cf. vat., p. 369). Aehnliches findet sich in boll., § 12. 13; aber nirgendwo zeigt sich eine Spur selbständiger Dichtung oder einer anderen schriftlichen Quelle. Die Näherbezeichnung der Hinrichtung des Onesimus als Steinigung (boll., § 18), während in oxon. aus dem ursprünglichen, allgemeineren Ausdruck des vat. (ἐτελειώθη) eine κλάσις τῶν σκελῶν geworden ist (s. oben S. 6 f.), erfordert nicht die Annahme einer solchen. Den 1. Februar als Todes- und Gedächtnistag hat unser lateinisches Martyrium (s. oben S. 9) nach dem späteren abendländischen Brauch

---

eine Uebersetzung der Worte des vat.: ἦσαν δὲ οἱ φυλάσσοντες αὐτόν κ. τ. λ. (s. oben S. 6) nachträglich in den übrigens von colb. abhängigen ersten Theil ein (vgl. über derartige Nachträge in boll. oben S. 9 f.).

1) Nur boll. kann hier verglichen werden, da cott., wie gesagt, in Bezug auf diese zweite Hälfte nur aus wenigen Noten Usshers bekannt ist.

aufgenommen. Welches Geistes aber die ganze Arbeit ist, tritt vor allem in dem Umstand zu Tage, dass man nun in einer fortlaufenden Erzählung von einer ersten Verhandlung mit Trajan in Antiochien, von einer zweiten in Rom, von einer definitiven Verurtheilung durch den Kaiser hier wie dort liest, ohne dass doch begreiflich wird, wie Trajan, der nach boll., § 2 auf eiligem Marsch gegen die Parther begriffen ist, bei der Ankunft des Märtyrers in Rom wieder dort sein kann. Hiermit ist cott.-boll. als eine mechanische Verschmelzung des colb. und des vat. erwiesen. Es kann nur noch als Textquelle für die beiden Originale, und auch in dieser Hinsicht nur vorsichtig benutzt werden.

Nicht grösser ist der geschichtliche Werth desjenigen Martyriums, welches zuerst Aucher aus einer armenischen Martyriensammlung als das allein ursprüngliche, von den Begleitern des Ignatius aufgezeichnete und in Form eines encyklischen Briefs der antiochenischen Kirche verbreitete Martyrium herausgab. Der naivste Grund war jedenfalls der, dass dies arm. sich im Anhang auf Eusebs Kirchengeschichte berufe und deshalb zu den von Euseb gesammelten Martyrien gehört haben müsse [1]. Aber auch der blosse Umstand, dass es den ganzen Stoff von cott.-boll. nur in anderer Vertheilung darbietet, hätte schon damals nicht die Behauptungen hervorrufen dürfen, dass colb. ein Auszug aus arm., dass der Metaphrast eine Erweiterung und Verwirrung desselben darbiete, und dass Henschens Vermuthung, die Verschiebung einiger Blätter habe die vom metaphr. abweichende Ordnung des boll. geschaffen, eine ingeniosa dispositio sei. Ein Mann wie Henschen würde selbst anders geurtheilt haben, wenn ihm colb. schon vorgelegen hätte. Nach Auffindung des vat. ist der obige Nachweis über das Verhältnis von cott.-boll. zu colb. einerseits und vat. andrerseits unanfechtbar, aber auch leicht zu zeigen, dass arm. im Vergleich zu cott.-boll. eine nur viel künstlichere, geschicktere und gewiss jüngere Compilation derselben beiden Quellen ist.

1) S. Auchers Worte bei Petermann, S. 498 f.

Das arm. ist nach Aucher (a. a. O., S. 496) und Petermann (proll. XXVI) Uebersetzung aus dem Griechischen, und es könnte anmasslich erscheinen, wenn ein des Armenischen völlig Unkundiger Bedenken dagegen erhebt. Aber Fragen sind erlaubt. Konnte das pascebat ecclesiam (arm. 1) nicht leichter aus ܡܕܒܪ ܗܘܐ (Cur. 222, 7) als aus ἐκυβέρνα entstehen? Sollte die Uebersetzung von θεοφόρος durch Deo vestitus (arm. 6), zu welcher das daran angeknüpfte Gespräch so wenig passt, unabhängig von dem syrischen ܠܒܝܫ ܐܠܗܐ (Cur. 197, 2; 201, 6) oder ܡܠܒܫ ܠܐܠܗܐ (Cur. 224, 24) entstanden sein? Es will ferner die Uebereinstimmung zwischen der syrischen Uebersetzung des colb. (Cur. 222) mit arm. (c. 1) erklärt sein, wenn beide pluralisch von Steuerrudern reden, statt συνεχείᾳ ein Adjectiv lesen und dies mit τῆς νηστείας statt mit τῆς διδασκαλίας verbinden. Dazu kommt, dass die im m. arm. enthaltene Uebersetzung des Römerbriefs auch nach Petermanns Beobachtung sehr häufig nicht nur mit der aus syrischer Uebersetzung geflossenen armenischen Uebersetzung desselben Briefs in der Sammlung der Briefe übereinstimmt (vgl. z. B. Petermann, S. 150), sondern auch da, wo sie von dieser abweicht, auf syrische Grundlage zurückweist (S. 173) und gerade mit dem Text des Römerbriefs im syrischen Martyrium übereinstimmt (S. 132). Sollten denn nicht die häufigen Plurale statt des Singulars auf syrisches Ribbui zurückgehen [1]), oder die Uebersetzung von οἷς γράφω ὑμῖν (Rom. 7) durch quoniam (oder quo) scribo ad vos auf das mehrdeutige syrische Relativ? Wahrscheinlich wenigstens möchte es sein, dass das m. arm. aus einem syrischen übersetzt ist, welches aber seinerseits unabhängig von dem uns erhaltenen syrischen Martyrium aus dem griechischen übersetzt sein könnte. Für das Alter der Composition gewinnen wir auf diesem Wege keine Bestimmung; denn wenn auch die Armenier nach dem 5. Jahrhundert Syrisches nicht mehr übersetzt haben sollen, so wird doch

---

1) Rom. 7: cogitationes meas; Rom. 9: in precibus vestris.

gerade Martyrologisches von dieser Behauptung ausgenommen [1]).

Der Hauptunterschied dieser Verschmelzung der beiden Urmartyrien von der in cott.-boll. vorliegenden besteht darin, dass arm. die gerichtlichen Verhandlungen, welche nach vat. in Rom stattgefunden, an die antiochenischen Verhandlungen, wie sie colb. darstellt, angeschlossen und einigermassen damit verschmolzen hat. Dadurch entgeht arm. der ungeschickten Duplicität in cott.-boll., muss dafür aber auch den Senat in Antiochien mit richten lassen (c. 34). Sieht man von Nebensächlichem ab, so entspricht arm., c. 1—6 fin. dem colb.; c. 6 fin. — 35 dem vat.; c. 36—48 wieder dem colb. Am eigenthümlichsten verfährt arm. im ersten Theil. Abgesehen nämlich von kleinen Erweiterungen [2]), geschichtlich orientirenden Bemerkungen [3]) und unbedeutenderen Einschaltungen aus vat., wie sie auch im boll. sich finden [4]), mischt er im Bericht von der Gerichtsverhandlung von vornherein den zu Grunde liegenden Text des colb. mit vat., wie es folgende Zusammenstellung zeigt:

arm. c. 5.

O malo daemone obsesse vir! quis es tu, qui nostra praecepta contemptui habes et alios seducis, ut non obediant nostris mandatis, ut male pereant, qui et Antiochenorum urbem et regionem perturbasti, ita ut ad aures meas pervenerit, quod totam Syriam reduxeris a paganismo ad christianismum. Ignatius dicit:

colb. c. 2.

τίς εἶ κακοδαῖμον, τὰς ἡμετέρας σπουδάζων διατάξεις ὑπερβαίνειν, μετὰ τὸ καὶ ἑτέρους ἀναπείθειν, ἵνα κακῶς ἀπολοῦνται (weiter nach vat. p. 368:) ὁ τὴν Ἀντιοχέων πόλιν ἀνάστατον ποιήσας, ὡς καὶ εἰς ἀκοὰς ἐμὰς ἐλθεῖν, ὅτι πᾶσαν τ᾽ν Συρίαν μετέβαλες ἀπὸ τοῦ ἑλληνισμοῦ εἰς τὸν χριστιανισμόν. (Weiter nach

1) Peterm. proll., p. XXVI.

2) So c. 2: quod non fuit dignus morte martyris, oder die Zwischenfrage Trajans in c. 6.

3) z. B. c. 3 init.

4) So die Angabe der antiochenischen δαδοχή, c. 1.

Deo vestitum virum malo daemone obsessum nemo vocat etc.	colb.:) Ἰγνάτιος εἶπεν· οὐδεὶς θεοφόρον ἀποκαλεῖ κακοδαίμονα κ. τ. λ.

Mit den Worten utinam possem, c. 9, geht er wieder zu vat. über, und zwar genau zu derselben Stelle, wo er diese Quelle verlassen hatte, um ihn von da an bis c. 35 nicht wieder mit einer anderen Quelle zu vertauschen. Kleine Zusätze und Weglassungen, Misverständnisse und Textvarianten, endlich auch Aenderungen, welche die veränderte Situation nothwendig machte, abgerechnet [1]), hat er nur zweimal Eigenthümliches. Von den Worten sicut et priusquam crucifigeretur c. 9 bis c. 10 fin., findet sich eine breite Ausführung des im Original nur kurz ausgesprochenen Gedankens, dass Christus von undankbaren Menschen zum Lohn für seine Wohlthaten gekreuzigt worden sei. Sodann ist c. 17 eine eigenthümliche demonstratio ad hominem.

Im dritten Theil hat arm. bis zum Wort theatrum c. 46 den colb. streng befolgt, auch den Römerbrief mit aufgenommen. Nur selten werden Bemerkungen eingeschaltet wie die, dass Ignatius sich in der Ueberschrift aller Briefe θεοφόρος nenne (c. 41). Die Anrede des Ignatius ans Volk im Amphitheater und die Angabe, dass zwei Löwen ihn erstickten, nahm er aus vat. (Dressel, p. 374), was ihn aber nicht abhielt, auch die damit unverträgliche Angabe über das Ende des Märtyrers aus colb. ziemlich wörtlich aufzunehmen (c. 46. 47). Ebenso bringt er es fertig, der aus vat. entnommenen Nachricht von gottesdienstlicher Feier an der römischen Begräbnisstätte des Ignatius (c. 48) die wörtlich aus colb. entlehnte Nachricht von der Translation nach Antiochien vorauszuschicken und den drohenden Widerspruch beider Traditionen durch ein hier eingeschobenes postea zu vermeiden [2]). Endlich wird nach colb. von den nächtlichen Erscheinungen des Ignatius berichtet und als Todestag IX Kal.

1) So z. B. c. 34 init. cf. c. 46 die Weglassung der Worte Trajans.

2) c. 47. Vgl. das ὕστερον in metaphr., c. 24.

Jan. angegeben (c. 49). Was weiterhin folgt (c. 50—53) sind Bemerkungen Auchers, der sich auch sonst manchmal erlaubt hat, seinem Martyrologen ins Wort zu fallen. Man sieht hier, dass er den den Ignatius betreffenden Inhalt seiner collectio nicht vollständig hat abdrucken lassen. Nach c. 5 fin. und 52 (2. Satz) hat das m. arm. auch die aus Eus. h. e. III, 36 abgeschriebenen Stellen in gleicher Abgrenzung und fast gleichlautend mit vat. enthalten, und wie dort folgt auch hier die Angabe des Gedächtnistages, welche aber als Objekt in den sonst mit colb. identischen Schlusssatz verschmolzen ist. Wenn Aucher (c. 52) sagt: At pone has Eusebianas sectiones rursus profert collectio nostra tamquam ex ore veri auctoris sic: „Memoriam etc.", so soll damit wohl nur gesagt sein, dass arm. ohne sichtliche Scheidung von dem angeblichen Bericht der Augenzeugen auch diese Notizen aus Euseb und was weiter folgt, gibt. Das muss in der That so sein, da arm. nach colb. auch hier in erster Person des Plurals redet (manifestavimus); und Aucher hat den Umstand, dass die eusebianischen Worte ungeschickter Weise in den augenzeugenschaftlichen Bericht verwebt sind, nur wenig verwischt. Es ist also in jeder Hinsicht klar, dass arm. im Vergleich zu cott.-boll. eine zwar künstlichere, aber keineswegs glücklichere Gruppirung des Stoffs und Wortlauts von colb. und vat. ist ohne irgend welche andere Quelle. Die angegebenen Zusätze erfordern kaum so viel Erfindungsgabe als die Anordnung des Vorgefundenen.

Noch einen Schritt weiter in bunter Mischung und freier Gestaltung des Stoffs der beiden Urmartyrien geht endlich der jedenfalls spätere Metaphrast. Auch er verlegt die Verhandlung mit Trajan und dem Senat nach Antiochien (c. 4—7), nimmt vorher und nachher den Inhalt des colb. mit Einschluss des Römerbriefs ziemlich vollständig auf und gibt zum Schluss wie vat., nur in angemessener umgekehrter Ordnung sowohl die Zeugnisse des Irenäus und Polykarp nach Euseb, als die eben dorther stammende Nachricht über Trajans Rescript (c. 26. 27). Der Versuch einer Verbindung der widersprechenden Nachrichten über die Behandlung des Mär-

tyrers durch die Löwen mislingt ihm völlig [1]). Das einzige Neue ist die Sage, dass Ignatius das von Christus gesegnete Kind sei, oder mit anderen Worten, dass der *θεοφόρος* vielmehr ein *θεόφορος* sei (c. 1). Die übrigen Zuthaten sind Phrasen und pragmatische Reflexionen (z. B. c. 8). Häufiger als die Neigung zur Erweiterung zeigt sich die Unlust, das massenhafte Material abzuschreiben. Neben den Skythen lässt er die Dacier weg, neben den Parthern, die bei ihm Perser sind, die Armenier (c. 3), neben Trajan den Plinius (c. 27). Es scheint der eigene Gedanke des Stylisten zu sein, den er dem Kaiser in den Mund legt: *τὰ μὲν πολλὰ ταῦτα χαίρειν ἐῶμεν* (c. 5). Die Verhandlung ist nicht bloss stark verkürzt, so dass die Folterungen, aber auch die gedankenreicheren Partieen wegfallen, sondern auch vergröbert. Es ist daher nur ein Schein, durch den auch Uhlh., S. 249 f. sich irreführen liess, als ob metaphr. eine ältere Gestalt der Sage vertrete als cott.-boll. und arm. Die Frage ist wohl nicht mehr zu entscheiden, aber auch kaum von Bedeutung, ob metaphr. ebenso wie cott.-boll. und arm. die beiden Urmartyrien selbst vor sich gehabt, oder eine Verarbeitung beider, welche dann wahrscheinlich das griechische Original des arm. sein würde. Jedenfalls ist metaphr. auch nur ein Zeuge für die Verbreitung und den Text des colb. und vat., aber der werthloseste, weil eigenmächtigste von allen.

---

3 Kritik der vergleichsweise ursprünglichen Martyrien.

Für die Bestimmung der Entstehungzeit des m. vat. bietet uns einen zuverlässigen Anhalt die wörtliche und reich-

---

1) c. 23. Durch Ausstossung der Worte *μόνων* bis *ἀπεχόμενοι* oder bis *πληρωθείσης* erhält man erst einen lesbaren Satz.

liche Benutzung der Kirchengeschichte Eusebs, welche dieser erst nach Vollendung seiner Chronik, also noch 325 abzufassen begonnen und wahrscheinlich vor 330 vollendet hat. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts könnte demnach m. vat. frühstens entstanden sein. Einen terminus ad quem der Abfassung beider Urmartyrien würden uns abgesehen vom metaphr., der wahrscheinlich in den Anfang des 10. Jahrhunderts zu setzen ist [1]), die viel älteren, weil in jeder Hinsicht alterthümlicheren Compilationen darbieten, welche in m. arm. und m. cott.-boll. vorliegen, wenn deren Entstehungszeit genauer zu bestimmen wäre. Die erstere ist vorausgesetzt in denjenigen griechischen Menäen, aus welchen Henschen (a. a. O., S. 28) berichtet. Diese kennen erstlich eine lange Verhandlung mit Trajan und geben die Folterungen, wenn auch nicht ganz vollständig, so doch genau in der Reihenfolge des vat. und seiner Verarbeitungen [2]). Mit arm. insbesondere stimmen sie überein in dem Zusatz ferreis zu ungulis (arm. 14. 31), verlegen wie arm. die Verhandlung nach Antiochien, lassen den Wunsch des Märtyrers, reines Brot zu werden, erst bei der Ankunft in Rom laut werden (cf. arm. 46), kennen die Zerreissung durch die Thiere und die Translation der festeren Gebeine nach Antiochien (cf. arm. 47). Sie schöpfen also nicht aus vat. selbst, sondern aus der in arm. erhaltenen Verarbeitung. Andererseits stellen sie im Vergleich zum metaphr. eine ältere Form dar; denn, statt wie dieser die Sage vom Kind Ignatius in den Zusammenhang der Erzählung aufzunehmen, bringen sie dieselbe nachträglich an, wie sie ja in der That dem martyrologischen Zusammenhang nicht ursprünglich angehört [3]). Aber ein bestimmteres Datum für die Entstehungszeit des arm. lässt sich auf diesem Weg nicht gewinnen. Auf ein

---

1) Cf. Jo. Boll. in Acta SS. Jan. I, praef. XVI sq.

2) Nämlich von den oben S. 14 f. aufgezählten 8 Nummern: 1. 3. 4. 5. 7.

3) Wie sie in dem Venedig 1628—1629 abgedruckten Menaion vorliegt, scheint sie vom metaphr. abhängig, der sie wahrscheinlich zuerst mit dem Martyrium verschmolzen hat.

Stadium vor dieser und jeder anderen Compilation verweist uns das auf Befehl des Basilius Prophyrogenneta um 980 angefertigte, aber seinem Inhalt nach viel ältere Menologion.[1]). Zum 20. December erzählt dasselbe von einer Verurtheilung zum Thierkampf durch Trajan in Antiochien und der Ausführung des Urtheils durch den Senat in Rom. Streichen wir den Senat, so steht an dieser Stelle nichts über colb. Hinausgehendes. Dagegen findet sich unter dem 29. Januar (p. 142) die Sage, dass er von den Löwen erstickt worden, unverändert wie im vat. Nur die Translation ist hinzugefügt, welche eben an diesem Tage gefeiert wurde. Darnach scheinen hier die beiden Quellen noch unvermischt neben einander herzugehen. Aber das konnte geschehen, lange nachdem eine Verarbeitung derselben wie arm. existirte.

Auch die in cott.-boll. erhaltene Verarbeitung, welche dem Abendland angehört, oder doch im Abendland hauptsächlich Verbreitung gefunden hat, wie jene im Morgenland, lässt sich nicht sonderlich hoch hinauf verfolgen. Ziemlich spät hat man im Abendland überhaupt den Märtyrer Ignatius kennen gelernt. Die noch in Kalenderform gehaltenen Martyrologien haben vielfach gar keinen Ignatius[2]), oder doch so unbestimmte Angaben, dass zweifelhaft bleibt, welcher Märtyrer dieses Namens gemeint sei. Das von Florentinius zuerst herausgegebene z. B. (a. a. O., S. 179) notirt zum 25. December neben der nativitas domini unter anderen römischen Märtyrern . . . Timedi, Ignati[3]), Cyriaci. . . Das martyr. Gellon.[4]) hat am 14. Juni Ignatii episcopi. Aber letzterer Titel verbürgt nicht, dass der Bischof von Antiochien ur-

---

1) Menol. Graec. ed. Albani (Urbino 1727) II, 43. Ueber das Alter des Werks vgl. die dort T. I, praef. zusammengestellten Urtheile und Basnage zu Canis. lect. ant. III, 1. 410.

2) So der parv. Hieron. hinter Vetustius occid. eccl. martyrol. ed. Florentinius Lucc. 1668; das dem 9. saec. angehörige calendarium bei d'Achery (ed. 2) II, 64 sqq.; Raban. Maur. bei Canis. lect. ant. (ed. Basnage II, 2.

3) So auch der Hieron. bei d'Achery II, 1.

4) Geschrieben im Jahre 804, aber inhaltlich älter.

sprünglich gemeint ist; es steht vielmehr zu erweisen, dass darunter der schon von Cyprian gefeierte afrikanische Märtyrer Ignatius versteckt liegt. Dieser wurde zwar in den späteren Martyrologien auf den 3. Februar angesetzt. So schon im sogenannten vetus Romanum vor dem Werk des Ado und bei Ado selbst mit Berufung auf Cyprians Brief, bei Usuard und Wandelbert. Aber das calend. Carthag. aus dem 5. Jahrhundert, in welchem der berühmte afrikanische Märtyrer Ignatius doch schwerlich gefehlt haben wird, hat gleich hinter VIII Kal. Jul., also hinter dem Datum des „Bischof Ignatius" im mart. Gellon. die abgerissenen Worte: . . . Jul . . . sancti E . . . martyris (Ruinart, Act. pr. mart., p. 618). Das ist dann aber, da Egnatius nur die echt lateinische Form für Ignatius ist [1]), eben der Afrikaner dieses Namens, welcher im Gellon. zum Bischof geworden ist, und in der gleichfolgenden Lücke des cal. Carthag. werden seine Genossen zu suchen sein. Wenn nun der metrische „Beda" (d'Achery II, 24) einen nicht näher bezeichneten Ignatius zum 20. December, dem spätern Gedächtnistag des antiochenischen Märtyrers in der griechischen Kirche, notirt, so scheint das, wie auch die spätere Translationsfeier am 17. December, vermöge einer ebensolchen Attraction des neuen orientalischen Märtyrers gleichen Namens vom 25. December geschehen zu sein, wie die später im Abendland allgemeine Feier des antiochenischen Ignatius am 1. Februar durch die ältere Feier des afrikanischen Ignatius am 3. Februar herbeigeführt wurde. Das erste Martyrologium, welches unzweideutig den antiochenischen Ignatius (am 1. Februar) und daneben den afrikanischen (am 3. Februar) aufzählt, scheint das vetus Romanum vor Ado (ed. Georg. I, 29) zu sein [2]). Dass aber der Afrikaner im Anfang Februar vor dem Antiochener sich festgesetzt hatte, zeigt z. B. noch Wandelbert (d'Achery II, 56), welcher den Afrikaner am 3. Februar hat, den Antiochener aber, und

1) Egnatius liest auch die wiener Ausgabe I, 583 in Cypr. ep. 39, 3, wo zwei mss. Ignatius haben.

2) Vgl. J. B. Soller in Act. SS. Jun. VI, b, 76.

zwar sein Martyrium, nicht die Translation, am 17. December [1]). Es sind das lauter spätere Zurechtstellungen, welche vielleicht nicht vor dem Jahr 800 begonnen haben. Von da an aber zeigt sich auch sofort vollständige Abhängigkeit der Martyrologen von dem m. cott.-boll. So im unechten Beda (bei Cur., p. 186), bei dem damit wörtlich bis auf den Schlusssatz übereinstimmenden Ado von Vienne im libellus de festiv. (ed. Georg. I, p. XLV) und dem nur wenig abweichenden Usuard (Acta SS. Jun. VI, b, 75) [2]). Vergleichen wir den Text des Ado, so haben wir hier die vollständige Reihenfolge der 8 Folterungen des vat. wie in arm. und cott.-boll., aber abweichend von arm. und übereinstimmend mit cott.-boll. Rom als Schauplatz der Verhandlung vor Kaiser und Senat, endlich die Consuln Atticus und Marcellus sowie den 1. Februar, also die gleiche Abhängigkeit und die gleiche charakteristische Abweichung vom vat. wie im cott.-boll. Aber auch bis ins Kleinste setzt Ado sammt den verwandten Martyrologen den Text des cott.-boll. voraus. Im Befehl zur zweiten Folterung heisst es anstatt des ursprünglichen *καὶ ἅλσὶν ἀνατρίψατε* (Dress., p. 369, cf. arm. 14) bei boll., § 9, et lapidibus asperis confricate. Daher haben Ado und seine Nachfolger ihr et lapidibus asperis confricata sunt (sc. latera ejus). Die durchgängige Uebereinstimmung des Wortlauts und die gleichmässigen Abweichungen vom vat. besonders auch in der Anrede ans Volk und der Erzählung vom Tode selbst [3]), beweisen, dass es sich hier nicht um stoffliche Abhängigkeit von einer mit cott.-boll. verwandten Darstellung handelt, dass vielmehr die uns erhaltene lateinische Uebersetzung dieses Martyriums den abendländischen Martyrologen vom 9. Jahr-

---

1) So auch der ursprüngliche Beda (Act. SS. Mart. II, p. XLI), der aber am 3. Februar auch den Afrikaner nicht hat.

2) Wandelbert (d'Achery II, 56) und Notker (Canis. lect. ant. II, 2, 98) sind zu kurz, um verglichen werden zu können.

3) Die Worte haec illo dicente — Onesimus lapidatus sind bei boll., § 18, cott., Ado, Beda völlig identisch bis auf die oben S. 9, Anm. 1. erwähnten Varianten.

hundert an vorlag. Die einzige scheinbar eigenthümliche Angabe, welche Ado hier, Beda und Usuard nur zum 17. December liefern, über die Translation nach Antiochien, welche mehrfach in ältere Urkunden nachträglich eindrang (vgl. oben S. 9. 16) hat Ado in einer wörtlich an Hieronymus (catal. 16) erinnernden Form. Diese Herkunft erhellt auch aus der Angabe des 11. Jahres Trajans, welche Hieronymus aufgebracht hat. Ferner klingt der Text des Hieronymus bei Ado deutlich durch in dem Satz: Cumque jam projectus bestias rugientes audiret, ardore patiendi ait: . . . . Frumentum Christi (boll. triticum Dei) sum, dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar (boll. efficiar). Während die Abweichungen des boll. meist aus Rufins Uebersetzung von Eus. III, 36 herrühren, welcher auch Beda im Commentar zur Apokalypse und Gildas [1]) folgen, scheint Ado, welcher des Hieronymus Katalog anderwärts geradezu citirt [2]), hier unmittelbar aus Hieronymus zu schöpfen; seine Hauptquelle ist aber boll.-cott. Erst aus Ado schöpft die von Mösinger nach einer dem 13. Jahrhundert zugeschriebenen vaticanischen Handschrift herausgegebene Passio S. Ignatii. In der ersten Hälfte gibt sie einen Auszug aus Eus. h. e. III, 33. 36 nach Rufin [3]). Mit den Worten postquam autem a militibus (p. 19 med.) geht sie zur Darstellung der Verhandlungen vor Kaiser und Senat in Rom nach m. vat. oder vielmehr nach m. boll.-cott. über. Dieselbe Reihenfolge der Martern, aber auch dieselbe dieser lateinischen Uebersetzung und den von ihr abhängigen Martyrologen eigenthümlichen Ausdrücke dafür. Auch jenes lapidibus asperis confricata und die Paronomasie pravitatem — pietatem in der letzten Anrede ans Volk. Aber auch hier wesentlich die gleichen Spuren untergeordneter Abhängigkeit von Hieronymus, wie bei Ado. Unabhängig von einander können beide demnach nicht

1) Abgedruckt bei Cur., p. 175. 187.

2) z. B. Ed. Georg. II, 243.

3) Trotz einiger Sonderbarkeiten, wie wenn Plinius zum Statthalter Syriens gemacht wird, ist das Verhältnis deutlich, vgl. Mösinger, S. 31.

wohl aus m. cott.-boll. einerseits und Hieronymus andrerseits geschöpft haben; es fragt sich vielmehr, ob diese passio dem Ado, oder Ados libellus de festiv. dem Verfasser dieser passio zur Quelle gedient hat. Ersteres ist unmöglich; denn es bliebe unerklärlich, wie Ado den eleganteren Ausdruck der passio ohne ersichtlichen Zweck oft vereinfacht hätte und auf diesem Weg zum originalen Ausdruck des Hieronymus zurückgekehrt wäre, so z. B, wenn er in dem oben angeführten Satz ein stimulatus, welches die passio zwischen ardore und patiendi eingeschoben hat, nicht hat, oder wenn er das efficiar, welches die passio trotz ihrer hier obwaltenden Abhängigkeit von Hieronymus aus Rufin hat einfliessen lassen, durch das inveniar des Hieronymus ersetzt. Es ist deutlich, dass die passio Alles, was sie nicht aus Rufin entlehnt hat, durch Vermittlung von Ados libellus bekommen hat. Dem widerspricht es nicht, dass sie statt der trockenen Aufzählungen der Folterungen bei Ado eine ziemlich ordentlich stilisirte Erzählung gibt. Bei näherer Betrachtung enthält diese Einrahmung nichts, was auf unmittelbare Benutzung der Quelle (m. cott.-boll.) schliessen liesse. Auch hier erkennen wir nur denselben Stilisten, welchem es z. B. gefiel, anstatt des quellenmässigen non propter pravitatem haec patior, sed propter pietatem (boll. § 18, cf. vat. Dress., p. 374) zu schreiben: non hoc propter meorum criminum patior pravitatem, sed propter divini cultus pietatem. Wir gewinnen also an dieser passio kein Mittel, um der Entstehungszeit des m. cott.-boll. näher zu kommen.

Um etliche Jahrhunderte älter als Ado (starb 875) mögen allerdings beide Compilationen der Urmartyrien, cott.-boll. und arm. sein; aber nichts nöthigt uns auch nur die beiden Grundschriften, aus welchen sie in verschiedener Weise zusammengesetzt sind, vor dem 5. Jahrhundert entstanden zu denken. Was zunächst das m. vat. anlangt, so müsste Kenntnis desselben sich vor allem durch Erwähnung der grausamen Folterungen verrathen. Aber kein Schriftsteller, welcher vom Martyrium des Ignatius redet, von Irenäus bis auf Johannes Malalas, deutet Derartiges an. Wohl aber ist nachzuweisen, dass einzelne charakteristische Züge der Darstellung des m. vat.

gegen Ende des 4. Jahrhunderts in der Ueberlieferung feste Gestalt gewonnen hatten und, wie die Natur der Sache es dann auch fordert, schriftlich aufgezeichnet worden waren. Nachdem Hieronymus (cat. 16) von der zur Zeit der Verfolgung unter Trajan erfolgten Verurtheilung des Ignatius zum Thierkampf, vom Transport nach Rom und seinen Briefen geredet und das schon von Euseb mitgetheilte Kapitel des Römerbriefs übersetzt hat, fährt er fort: quumque jam damnatus esset ad bestias, ardore patiendi, quum rugientes audiret leones, ait: „Frumentum Christi sum, dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar.“ Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass Hieronymus auch dies Wort aus dem Römerbrief des Ignatius in seiner Vorlage und zwar so angeführt fand, dass man es bei nicht allzu genauer Lesung auf die Auctorität des Irenäus hin leicht als ein mündlich ausgesprochenes ansehen konnte [1]). Aber darüber sollte auch kein Zweifel bestehen, dass Hieronymus das Wort nicht als briefliche, sondern als mündliche Aeusserung einführt [2]). Zu bestimmt unterscheidet er sie durch den vorausgeschickten Temporalsatz von dem vorher Mitgetheilten. Obwohl er schon im Eingang eine in Antiochien erfolgte Verurtheilung erwähnt hat, muss er doch auch von einer der Reise nach Rom und der Abfassung des Römerbriefs erst folgenden Verurtheilung oder doch von einer Näherbestimmung der Strafe erst in Rom gehört haben, und das Hören des Löwengebrülls muss eigentlich gemeint sein. Nun findet sich aber eine erst in Rom erfolgte Verurtheilung zum Thierkampf in m. vat. und den davon abhängigen Bearbeitungen, und eben dort wird das von Hieronymus citirte Wort ebenso angesichts der losgelassenen Löwen von Ignatius ausgesprochen. Abhängigkeit des m. vat. von Hieronymus ist schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil

---

1) Eus. h. e. III, 36, 12: *οἶδε δὲ αὐτοῦ τὸ μαρτύριον καὶ ὁ Εἰρηναῖος καὶ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ μνημονεύει λέγων οὕτως· ὡς εἶπέ τις τῶν ἡμετέρων, διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς τρὸς θηρία; ὅτι σῖτός εἰμι θεοῦ κ. τ. λ.*

2) Gegen Pears. II, 87; 216 sq. und Uhlh. 263.

der Verfasser des vat., welcher ohne alle Polemik gegen andersartige Ansprüche die Reliquien des Ignatius für Rom in Anspruch nimmt, an der bestimmten Angabe seines Begräbnisses in Antiochien bei Hieronymus nicht so glatt hätte vorbeigleiten können. Sodann bedarf die Angabe des Hieronymus, nicht die des vat., einer literarischen Erklärung. Abhängigkeit des Hieronymus vom vat., wie es uns vorliegt, lässt sich freilich nicht wahrscheinlich machen. Nur soviel ist deutlich [1]), dass die im vat. zusammenhängend vor uns liegende Ueberlieferung in zwei charakteristischen Punkten zur Zeit des Hieronymus bereits fixirt war und auch von diesem gelehrten Abschreiber angeeignet wurde, ohne dass er sich des Widerspruchs mit dem Anfang seines Berichts bewusst wurde. Hieronymus hat sich vom Jahre 373 an mehrmals längere Zeit in Antiochien aufgehalten und Jahre lang mit der antiochenischen Kirche in engster Beziehung gestanden (vgl. Zöckler, Hieronymus, S. 43—81). Von dort wird er die Angabe über die Begräbnisstätte des Ignatius mitgebracht haben. Vielleicht hat er dort oder bei den Anachoreten von Chalcis auch den bezeichneten Ueberlieferungstypus kennen gelernt. Auffallen wenigstens muss es, dass die wenigen individuellen Züge, welche dem Chrysostomus zur Verfügung standen, als er seine Rede am Gedächtnistag des Ignatius hielt, auf dieselbe Quelle hinweisen. Wiederum ist es nicht die uns vorliegende Gestalt des m. vat., durch welche sich Chrysostomus beeinflusst zeigt. Eine Schrift, welche den Leichnam des Heiligen in Rom bleiben liess und von gottesdienstlicher Feier an seinem dortigen Grab sagte, hätte ihm als völlig unglaubwürdig erscheinen müssen, da er die gleich nach dem Tode erfolgte Translation des Leichnams nach Antiochien mit lebhafter Phantasie ausschmückt [2]). Obwohl der wortreiche Redner sich anstellt, als ob er vor lauter Ueberfülle des Stoffs nicht zu Wort kommen könnte (l. l. 593 B), so zeigt er sich bei näherer Betrachtung doch sehr um Stoff verlegen, wo es

1) Das wesentlich Richtige hat schon Uss. adn. p. 34.

2) Opp. ed. Montfaucon II, 600 sq.

auf Charakteristik des Heiligen ankommt. Eine sichere Anspielung an irgend einen ignatianischen Brief finde ich in dieser Rede nicht [1]). Am wenigsten kann man eine solche an das bei Ignatius selbst (Rom. 3) unächte Citat aus 2 Kor. 4, 18 gelten lassen, welche Denzinger S. 90 f. unleugbar fand [2]). Ueberhaupt ist bisher aus den Werken des Chrysostomus noch kein stichhaltiger Beweis seiner Kenntnis der ignatianischen Briefe beigebracht worden. Die einzige Anführung, welche namentlich auf Ignatius (ad Pol. 4) zurückgeführt wird, findet sich in einer Rede [3]), welche wahrscheinlich gar nicht von Chrysostomus herrührt. Ein längerer, in unserem Ignatius nicht nachweisbarer Ausspruch, den Chrysostomus allerdings anführt, bietet kein Recht, ihn als Citat aus einer verlorenen Schrift des Ignatius in Anspruch zu nehmen. Denn Chrysostomus nennt den Heiligen, der so gesprochen, nicht seinen Vorgänger im Bisthum von Antiochien, sondern einen früheren Heiligen unter den Nachfolgern der Apostel, welcher auch des Martyriums gewürdigt worden sei [4]). Der Wortlaut gestattet nicht einmal sicher auf

---

1) Gegen Pears. I, 131; Lips. II, 21 ff. u. A. Des Ersteren Argumentation gegen Abhängigkeit des Chrysostomus von einem Martyrium beruht auf den beiden Voraussetzungen, dass das m. colb. ächt und die anderen Acten (oxon.-vat.) jünger seien.

2) Wie Denz. a. a. O., so übersieht auch sein Gegner Lips. II, 21 f., dass hier nicht cod. med., sondern colb. in Betracht kommt, welcher soviel bedenkliche Uebereinstimmungen mit metaphr. und G^2 zeigt, dass er gegenüber der Uebereinstimmung des L^1, beider syrischer (Cur. 44; Moesing. 7) und beider armenischer Uebersetzungen und einem Citat bei Timotheus von Alexandrien (Cur. 210, 20 sqq.) nichts gilt.

3) Homil de legisl. (Opp. VI, 410 C), welche Montfaucon wie Ussher in die Zeit Justinians setzt. Mühsam jedenfalls sucht Pears. I, 132 sqq. ihre Aechtheit aufrechtzuerhalten, und Neuere, welche sonst keine Verehrer Pearsons sind, sollten sie wenigstens nicht ohne Rechtfertigung citiren.

4) Opp. I, 693 c: *ἅγιός τις πρὸ ἡμῶν* (cf. Iren. IV, 41, 2) *τῆς διαδοχῆς τῶν ἀποστόλων γενόμενος* (cf. Eus. h. e. III, 4, 12) *ὃς καὶ μαρτυρίου ἠξίωτο.* Eine Näherbestimmung wie *πρώτης* bei *διαδοχῆς* (cf. Eus. III, 37, 1. 4; V, 20, 1; VI, 13, 8) ist vielleicht nicht er-

einen Mann der unmittelbar nachapostolischen Zeit zu schliessen, geschweige denn auf einen Bischof von Antiochien, so dass es der Erinnerung kaum bedarf, dass es unter den antiochenischen Bischöfen vor Chrysostomus mehr als einen Märtyrer gibt. Das letzte der von Cur. p. 170 aufgeführten Ignatiuscitate bei Chrysostomus, führt nicht dieser (opp. XI, 86 C), sondern ein sehr viel jüngerer Johannes von Antiochien [1]) in etwas abweichender Form auf Ignatius zurück, und es fragt sich doch noch sehr, ob nicht vielleicht Cyprian [2]) die Quelle ist. Jedenfalls kann Chrysostomus nicht für die Gelehrsamkeit oder den Irrthum eines Schriftstellers so später Zeit verantwortlich gemacht werden, und es bleibt unerweislich, dass er jemals etwas von Briefen des Ignatius gelesen hat. Nur der gegentheiligen Voraussetzung entspricht die ganze Haltung seiner Rede auf den Märtyrer. Aus der blossen Thatsache, dass Ignatius ein den Aposteln persönlich bekannter und von ihnen zum Nachfolger des Petrus eingesetzter Bischof gewesen, gewinnt er auf dem mühsamen Umweg einer Schlussfolgerung aus den apostolischen Grundsätzen über die erforderlichen Eigenschaften des Bischofs [3]) auf deren Befolgung seitens der Apostel einigen Inhalt zur Ausführung seiner Disposition (p. 594 sqq.). Vom Martyrium weiss er nicht viel; den Trajan erwähnt er nicht, und erst in Rom scheint er sich das die Todesart bestimmende Urtheil gefällt und sofort vollstreckt zu denken [4]). Es ist dies ein dem m. vat.

---

forderlich zur Bezeichnung der unmittelbar nachapostolischen Generation (cf. Eus. V, 21, 2).

1) Cotel. monum. eccl. Gr. I, 176: τῷ δὲ ἐκκλησίαν θεοῦ σκανδαλίσαντι οὐδὲ μαρτυρίου αἷμα κατὰ τὸν θεοφόρον Ἰγνάτιον ἀρκεῖ εἰς συγχώρησιν. Nach Cotel. l. l. p. 747 gehört dieser Johannes dem 12. Jahrhundert an.

2) De unit. eccl. 14 init. cf. Pears. I, 130; de orat. dom. 24 cf. Grabe II, 26.

3) Tit. 1, 7. 1 Tim. 3, 1; 5, 22.

4) p. 599 D. Die Rede ist bei der Schilderung der Wirkung des Martyriums auf die Römer angelangt: οὐ γὰρ ἔξω τῶν τειχῶν ἐν βαράθρῳ οὐδὲ ἐν δικαστηρίῳ οὐδὲ ἐν γωνίᾳ τινὶ τὴν καταδικάζουσαν

charakteristischer Zug, welchen, wie gezeigt, auch Hieronymus diesem Ueberlieferungstypus entlehnt hat. Auf eine ähnliche Quelle führt die gleich folgende Anführung eines Worts, welches Ignatius unmittelbar vor seinem Tode (*μέλλων ἀποθνήσκειν*) gesprochen habe. Als er gehört habe, dass diese Todesart seiner warte, habe er ausgerufen: *ἐγὼ τῶν θηρίων ἐκείνων ὀναίμην* (p. 599 E). Das Wort findet sich ebenso wie der von Hieronymus dem Ignatius beigelegte Ausspruch im Römerbrief (c. 5), ist aber von Chrysostomus gleichfalls in einem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang vorgebracht, den nicht erst die Phantasie des Redners geschaffen haben kann. Wenn dies Wort gerade in unserem m. vat. nicht steht, so bestätigt sich nur, dass es nicht das m. vat., sondern ein demselben in manchen hervorstechenden Zügen und besonders auch in starker Benutzung des Römerbriefs verwandter Bericht war, woraus Chrysostomus und Hieronymus schöpften. Nachdem Chrysostomus das angeführte Wort noch einmal wiederholt hat, fährt er (p. 600 A) fort: *καὶ πολλῷ τούτων ἡμερώτερα τὰ στόματα ἐνόμιζεν εἶναι τῆς τοῦ τυράννου γλώσσης, καὶ μάλα εἰκότως. Ἐκείνη μὲν γὰρ πρὸς γέενναν ἐκάλει, τὰ δὲ τούτων στόματα πρὸς βασιλείαν παρέπεμπεν.* Schon das *μάλα εἰκότως* lehrt, dass der Redner hier nicht phantasirt, sondern ein Ueberliefertes berichtet und dann würdigt. Er kennt also eine Verhandlung, in welcher „der Tyrann“, ohne Frage der damalige Kaiser, durch freundliche Worte den Ignatius zum Abfall zu verlocken suchte, Ignatius aber, wie es scheint, solche Reden nicht bloss als Verlockungen zum Verderben zurückwies, sondern sich mit Bezug auf diese einen Vergleich zwischen dem Kaiser und den Bestien erlaubte. Wiederum finden wir wesentlich Verwandtes im m. vat., nicht aber im m. colb. oder bei einem Geschichtschreiber. Hier wird das Anerbieten Trajans, den Märtyrer zum Jupiters-

---

ἐδέξατο ψῆφον, ἀλλ' ἐν μέσῳ τῷ θεάτρῳ τῆς πόλεως ἄνω καθεζομένης ἁπάσης τὸν τοῦ μαρτυρίου τρόπον ὑπέμεινε θηρίων ἐπ' αὐτὸν ἀφεθέντων. An diesen Worten scheitert die sophistische Behandlung der Frage bei Pears. II, 217.

priester und Mitregenten zu erheben, als eine seelengefährliche zur höllischen Qual führende Versuchung zurückgewiesen (Dress. p. 368); und als Trajan zum letzten Mal, am Tag der Execution angesichts des im Amphitheater versammelten Volks — also in demselben Moment, bei welchem Chrysostomus hier verweilt — in der huldvollsten Weise als Preis der Nachgiebigkeit seine Freundschaft anbietet, antwortet dieser: „Du scheinst mir die Gestalt eines Menschen, aber den Charakter des Fuchses zu haben, der mit dem Schweif wedelt, aber arglistigen Sinnes ist; denn du redest menschenfreundlich und räthst doch nichts Heilsames" (Dress. p. 373). Auf die Verschiedenheit braucht nicht besonders aufmerksam gemacht zu werden; die Aehnlichkeit bleibt auffallend.

Zu Hieronymus und Chrysostomus gesellt sich Pseudoignatius. Höchst auffällig ist die Uebereinstimmung zwischen dessen Ermahnung: *τῷ Καίσαρι ὑποτάγητε, ἐν οἷς ἀκίνδυνος ἡ ὑποταγή* (Antioch. 11) und dem Satz des m. vat. [1]): *τίνα δὲ ἡμῶν ἔγνως στάσιν καὶ πόλεμον ἀγαπᾶν, οὐχὶ δὲ ὑποτασσομένους ἄρχουσιν* [2]), *οἷς ἀκίνδυνος ἡ ὑποταγή*. Es ist möglich, dass das so vielfach späteren ähnlichen Arbeiten zum Muster dienende mart. Polycarpi das Original dieser Sätze enthält [3]); aber doch nicht unabhängig von einander können die unter sich so gleichlautenden und vom Original so weit abweichen-

---

1) Dress. p. 371 cf. die oxforder Handschriften bei Ussher (Cler. 107).

2) Unter anderen Abweichungen hat oxon. das hier erforderliche *ἐν οἷς*.

3) c. 10: *δεδιδάγμεθα γὰρ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν κατὰ τὸ προσῆκον τὴν μὴ βλάπτουσαν ἡμᾶς ἀπονέμειν.* Diesen Satz mochte der Verfasser des m. vat. oder der Grundschrift, welcher nachgewiesener Massen die Kirchengeschichte Eusebs stark benutzt hat, dorther kennen (h. e. IV, 15, 22). — Noch an zwei anderen Stellen bietet m. vat. Anklänge an diesen und einen ähnlichen Ausspruch Polykarps, nämlich Dress. p. 368: *χάριτας δεῖ παρέχειν, βασιλεῦ, τὰς μὴ βλαπτούσας ψυχήν* (cf. m. Polyc. 10) und p. 370: *τὸ καυστικὸν τοῦ πυρός σου εἰς ὑπόμνησίν με ἄγει ἐκείνου τοῦ πυρὸς καὶ αἰωνίου καὶ ἀσβέστου καίτοι πρόςκαιρον ὄν* (cf. m. Polyc. 11).

den Nachbildungen entstanden sein. Ist nun aber dem Verfasser des m. vat. allem Anschein nach selbst von den sieben älteren Ignatiusbriefen nur der an die Römer bekannt gewesen, so erscheint wörtliche Benutzung eines der jüngeren Briefe bei ihm kaum annehmbar. Somit wird Pseudoignatius der überhaupt neuere, wie ältere Literatur stark benutzt hat, aus dem m. vat. oder aus einer älteren Grundlage desselben geschöpft haben. Ueber allem Zweifel würde das stehen, wenn die laus Heronis in b. Ignatium, welche Baronius [1]) zuerst herausgab, wirklich, wie Ussher (Cler. 123) vermuthete, ein Werk des Pseudoignatius wäre. Denn in diesem Gebet lesen wir: confudisti Trajanum et senatum Romae prudentiam nunc non habentem. Aber nur in Handschriften der lateinischen Uebersetzung der längeren Recension ist diese laus bisher gefunden worden [2]). Der Stil erinnert an die Heiligenanrufungen in den Sacramentarien und macht eine Uebersetzung aus griechischem Original sehr unwahrscheinlich. Vom Uebersetzer der längeren Recension mag das Stück herrühren und bestätigt nur, was wir ohnedies wissen, dass die im m. vat. vorliegende Ueberlieferung für das Abendland massgebend wurde. Doch, auch abgesehen von dieser unsicheren laus Heronis scheint behauptet werden zu dürfen, dass Pseudoignatius, welcher nicht lange vor Hieronymus und Chrysostomus den Antiochenerbrief verfertigt haben wird, von derselben, für uns nur noch durch die im vat. vorliegende Bearbeitung erkennbaren schriftlichen Ueberlieferung über den Tod des Ignatius abhängig ist, wie die beiden Kirchenväter. Um so weniger wird man geneigt sein, die auffällige Uebereinstimmung dieser mit dem m. vat. aus Abhängigkeit des letzteren von ihnen oder einem von ihnen zu erklären. Auch in diesem Falle müsste man zur

---

1) Baron. ann. 110 ed. Luccae 1738, II, 65; sein cod. Vatic. ist wohl derselbe, welchen Dressel proll. XXI benutzte.

2) Auch in den von Dressel (proll. XXI. LVII, n. 8. 9) verglichenen. — Die Vermuthung, dass eben diese laus Heronis dem einen der koptischen Martyrien angehängt sei, lässt sich auf die Angaben bei Cur. 363 wenigstens nicht sicher gründen. Vgl. auch oben S. 4.

Erklärung der Aussagen des Chrysostomus und Hieronymus eine schriftgewordene Ueberlieferung zu Hülfe nehmen, welche dann aber viel wahrscheinlicher als die gelegentlichen Bemerkungen zweier Väter zur Grundlage des m. vat. gemacht wird. Das eben ist es, worauf alle vorstehenden Beobachtungen hindrängen. Auf Grund eines älteren Berichts über den Transport und den Tod des Ignatius, welcher gegen Ende des 4. Jahrhunderts nicht ganz selten gelesen wurde, ist vielleicht nicht viel später unser m. vat. entstanden. Der Bildungsgrad seines Verfassers ist nicht der niedrigste; die Vertheidiger der Aechtheit des m. colb., wie z. B. Smith S. 44f., haben im Eifer der Verurtheilung des „jüngeren Biographen" zu viel gethan, dessen Werk vor Dressels Veröffentlichung nur unvollständig bekannt war und meist nur durch das trübe Medium der späteren Verarbeitungen betrachtet wurde. Trotz der zahlreichen Martern, welche die Phantasie des Redactors des m. vat. in die ältere Grundschrift eingeflochten hat, haftet sein Interesse nicht an diesen dem Zeitgeschmack wohl unentbehrlichen Zuthaten [1]), sondern an den durch sie hervorgerufenen Aussagen des Märtyrers. Der Ton der Polemik gegen heidnische Religion und Sitte ist der einer alternden Apologetik, aber das ernstliche Streben, nicht bloss, wie es von jeher Bedürfnis und üblich war, die politische Ungefährlichkeit des Christenthums, sondern auch seine epochemachende Bedeutung für das römische Reich und die Cultur der Menschheit darzuthun, erinnert an die Anregung, welche die christliche Apologetik durch den letzten Kampf des antiken Römerthums und Griechenthums seit Julian empfangen hatte, an die Zeit etwa, da Cyrill gegen Julian und Augustin über den Staat Gottes schrieben. Wenn die Grundschrift, wie sie Chrysostomus und Hieronymus gelesen haben, jedenfalls die Bemerkung über den Verbleib der Reliquien in Rom noch nicht enthielt, so muss die Umgestaltung, welche unter anderem auch diesen Zusatz eintrug, ohne Wissen um

---

1) Vgl. z. B. selbst eines Hieronymus epist. 1 ad Innocentium de muliere septies icta.

die antiochenische Ueberlieferung und jedenfalls westwärts von Antiochien entstanden sein. Für ein im Interesse der „päpstlichen Kirche" gearbeitetes römisches Werk wird das m. vat. in seiner gegenwärtigen Gestalt sehr mit Unrecht erklärt [1]; denn zur Zeit seiner Entstehung schrieb man in Rom nicht mehr griechisch; und weit entfernt davon, dass ein gegen die antiochenische Ueberlieferung polemisches Interesse für Rom sich darin ausspräche, sehen wir hier das Selbstverständliche, dass der Märtyrer begraben wurde, wo er starb, mit wenigen Worten von einem Fernstehenden berichtet. Wäre der Verfasser in Rom bekannt und hätte es zu seiner Zeit eine ihm bekannte Begräbnisstätte und Gedächtnisfeier daselbst gegeben, so könnte er nicht mit so farblosen Worten über das Begräbnis hinweggehen. Nur das ist sehr begreiflich, dass, seit man in Rom den antiochenischen Märtyrer Ignatius feierte, dies Martyrium, welches Rom seine Ehre liess, für das Abendland hauptsächlich massgebend wurde. Der Kampf zwischen dieser Sage und der im m. colb. vertretenen endigte damit, dass man zwar letzterer zu Lieb eine Translation nach Antiochien annahm, aber, da doch auch Rom und zuletzt Frankreich und Böhmen seiner Reliquien sich rühmte, eine Translation von Antiochien nach Rom erdichtete [2].

Bedeutung hat das m. vat. für uns durch sein Verhältnis zu den Briefen des Ignatius. Der Verfasser kennt den Römerbrief nicht bloss aus der Kirchengeschichte Eusebs; er hat ihn gelesen. Die übrigen Briefe aber erwähnt er nicht, wie es das m. colb. thut; er übergeht auch Alles, was er aus denselben über die Reise des Ignatius hätte mittheilen können. Die Richtung des Wegs entnahm er aus Euseb, und nur aus dem von ihm citirten Satz des Römerbriefs hat er erschlossen, dass die Christen der Städte, durch welche Ignatius reiste, die begleitenden Soldaten durch Wohlthaten freundlich zu stimmen suchten. Das weist uns auf eine

---

1) Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokr. I, 123. 126.

2) Cf. Act. SS. Febr. I, 33 sq.

später genauer zu ermittelnde Thatsache schon jetzt hin, auf eine merkwürdige Isolirung des Römerbriefs von den übrigen.

Sehr anders als in Bezug auf dies Martyrium lautet die kritische Frage in Bezug auf das m. colb. In Folge des Anspruchs, den das Schriftstück selbst erhebt, gibt's hier eine Aechtheitsfrage, welche bis heute vielfach bejaht worden ist. Zwar haben die meisten, selbst die eifrigsten Vertheidiger der Aechtheit, die Möglichkeit von Interpolationen zugegeben, zum Theil auch solche nachzuweisen gesucht. Usshers [1]) Anstoss an den Worten, welche den Römerbrief einführen, beruhte auf einem Uebersetzungsfehler in seinem lateinischen m. angl. und ist durch den griechischen Text beseitigt. Hefele nahm bei seinem Bemühen, die Aechtheit des Wesentlichen zu retten, Unsicherheit des Textes in den chronologischen Angaben an, erklärte zuletzt die entscheidende Angabe für ein jüngeres Einschiebsel [2]). Durchgreifender verfuhr schon Grabe (II, 4. 22f.), indem er gerade diejenigen Stellen, in welchen sich die Erzähler offen als Augenzeugen des Berichteten darstellen, des Selbstwiderspruchs und des geschichtlichen Irrthums zieh. Indem Grabe alles im m. cott. nicht Enthaltene, also alles auf die Ankunft des Ignatius in Rom Folgende für jüngere Zuthat erklärte, ohne doch zu sagen, was er sich an dessen Stelle als das Ursprüngliche denke, glaubte er, wie es scheint, das schon früher in dem Bericht auftauchende „Wir“ (c. 5 fin. 6 init.) für baare Münze nehmen zu dürfen, und rüttelte nicht an der Glaubwürdigkeit des angeblich augenzeugenschaftlichen Berichts. Und doch widerlegt sich dieser Anspruch des Martyriums gleich da, wo er zuerst erhoben wird. Man könnte daran denken, die Aechtheitsfrage gegenstandslos zu machen, indem man sämmtliche Stellen, an welchen die Erzähler sich in das Subjekt der Erlebnisse miteinschliessen, auf Grund von cott.

1) Cler. 171. 176. Vgl. über Pearsons Zustimmung Smith S. 42.

2) ed. IV, p. 255. So schon Clericus in seiner Ausg. II, 161. Vgl. sonst noch Hefele proll. LXXI. LXXIII.

und boll. § 5 auszuscheiden, wenn nur nicht im m. arm., also gerade in derjenigen Verarbeitung der Urmartyrien, welche vom m. colb. in erster Linie und erst in zweiter vom m.' vat. sich abhängig zeigt, das „Wir" sich fände (arm. c. 45. 49). So wird dasselbe ursprünglich sein, und das m. colb. umfasste, soweit wir seine Geschichte zurückverfolgen können, von Anfang an denjenigen Theil, welchen Grabe anfocht. Es erscheint ebenso willkürlich, die ausdrückliche Behauptung der Augenzeugenschaft (c. 7) von den vorangehenden Andeutungeu zu trennen (c. 5. 6), als durch Preisgebung alles dessen, was für die Erzählung geschichtlichen Werth beansprucht, den werthlosen Rest retten zu wollen.

Während man im Verlauf der Erzählung einen von einem fernerstehenden Erzähler verfassten und durchaus auf Fernerstehende berechneten Bericht zu lesen meint, tritt plötzlich, nachdem von dem vergeblichen Wunsch des Ignatius, in Puteoli auszusteigen, berichtet ist, das ἡμεῖς ein (c. 5 fin.). Das erinnert ebenso wie der Wunsch des Heiligen [1]) an die Apostelgeschichte, aber nur zum Nachtheil des Martyriums. Der biblische Erzähler begleitet den Apostel von Troas bis Philippi (Act. 16, 10; 17, 1) und schliesst sich ihm später in Philippi wieder an (20, 6). Aber wo haben sich die Begleiter des Ignatius ihm zugesellt? Spätestens in Epidamnus; denn seitdem ist Ignatius nicht wieder ans Land gestiegen; aber dann sollte man früher schon das ἡμεῖς zu lesen erwarten. Man nahm meist als unzweifelhaft an, dass die in den Briefen erwähnten Begleiter Philon und Agathopus die Erzähler seien [2]). In diesem Falle sollte man das ἡμεῖς von Troas an erwarten, wo ihn diese Männer erreicht haben; die Aehnlichkeit mit dem Bericht des Lucas wäre noch

1) *ὑποδειχθέντων τῷ ἁγίῳ Ποτιόλων αὐτὸς μὲν ἐξελθεῖν ἔσπευδεν κατ' ἴχνος βαδίζειν ἐθέλων τοῦ ἀποστόλου Παύλου.* Vgl. schon c. 2 im Gebet: *τῷ ἀποστόλῳ σου Παύλῳ δεσμοῖς συνδήσας σιδηροῖς.*

2) Uss. (Cler. 171); Ruinart p. 7; Smith p. 42; Nirschl, Briefe des Ignatius, S. 201. Nach Gallandi nahm auch Hefele proll. LXIX den Rom. 6; Eph. 2 erwähnten Crocus hinzu.

schöner gewesen. Der Annahme, dass die Berichterstatter erst an dem Punkt auf ihre Augenzeugenschaft aufmerksam machen, wo sie von Belang ist, bei der Annäherung an Rom, steht entgegen, dass sie gerade da zu verschwinden scheinen, wo ihre Augenzeugenschaft erst recht von Werth wäre, beim Tode selbst. Ins Amphitheater möchten sie sich nicht hineingewagt haben, wenn sie nur nicht hinterher nachdrücklich versicherten, dass sie Augenzeugen des zuvor Berichteten, der besonderen Umstände des Märtyrertodes gewesen. Freilich ist es hiermit völlig unvereinbar [1]), dass sie in der darauf folgenden Nacht den Herrn gebeten haben wollen, er möge sie die Schwachgläubigen in Bezug auf das vorher Geschehene mit Zuversicht erfüllen. Es liegt ja am Tage, dass der Erzähler sich in die Stimmung ungläubiger Leser versetzt und dabei übersieht, dass er als Augenzeuge, zumal wenn er aus einer Mehrheit von Personen bestand, gar keiner Versicherung über die Thatsachen bedurfte, und Neuere [2]) hätten sich die gegen Wortlaut und Zusammenhang streitende, übrigens von ihrem Urheber selbst bedenklich gefundene Erklärung des Clericus nicht aneignen sollen, es handle sich nur um die Gewissheit der Gottwohlgefälligkeit des Martyriums. Die Augenzeugen beanspruchen übrigens mehr, als von Seiten ihrer Vertheidiger bemerkt worden ist. Sie sagen: „Nachdem wir dies (die nächtlichen Erscheinungen) mit vieler Freude gesehen und (am Morgen) die Traumgesichte verglichen, Gott als den Geber des Guten gepriesen und den Heiligen selig gepriesen, haben wir euch auch Tag und Zeit kundgethan" u. s. w. Es besteht kein exegetisches Recht, zwischen Vordersätze und Nachsatz Wochen und Monate zwischeneinzuschieben; vielmehr am Tag nach dem Tode des Ignatius will der Bericht aufgesetzt sein, der unter anderem auch von der Translation seiner Gebeine nach Antiochien erzählt! — In sich widerspruchsvoll ist der Bericht vom Endgeschick des Märtyrers.

---

1) Cf. Grabe II, 22. Die Worte sind: *πληροφορῆσαι τοὺς ἀσθενεῖς ἡμᾶς ἐπὶ τοῖς προγεγονόσιν.*

2) So Hefele LXXIII; Dressel 215; Nirschl 206.

Eine wirkliche Erfüllung seines Wunsches, dass die Thiere sein Grab werden und nichts von ihm übrig lassen, damit er seinen Brüdern nicht durch die widrigen Falls nothwendige Erwerbung und Bestattung seiner Leiche beschwerlich werden möchte (Rom. 4), wäre doch nur ein solcher Tod im Thierkampf gewesen, welcher eine Bestattung unmöglich gemacht hätte. Was nach dieser Erzählung geschehen ist, ist weder ein geeigneter Gegenstand für irgend welchen besonderen Wunsch, da es das durchaus Natürliche ist, noch ist es Erfüllung des Zweckes, den Ignatius erreicht sehn wollte; denn kaum konnte er seinen Brüdern beschwerlicher fallen. Offenbar ist die Erzählung ursprünglich auf einen anderen Schluss angelegt und hinterdrein erst den Reliquien zu Lieb geändert worden. Der dadurch geschaffene Widerspruch hat sich fortan behauptet [1]. — Es wäre ferner die Frage zu beantworten, wer die am Schluss angeredeten Adressaten dieses übrigens nicht briefartigen Berichts sind. Am nächsten läge es, dass der Antiochener Agathopus seiner heimathlichen Gemeinde vom Tod ihres Bischofs berichtete und der Tag nach dem Ereignis wäre kein zu frühes Datum. Aber der Antiochener kann den Antiochenern nicht über die in Antiochien selbst stattgehabten Verhandlungen berichten; ebensowenig dem nach zuverlässigen Nachrichten über seinen Freund ausschauenden Polykarp (Pol. 13), welcher Tage lang mit Ignatius verkehrt hatte. In einem gleichzeitigen augenzeugenschaftlichen Bericht an Zeitgenossen und Bekannte des Ignatius ist der ganze Eingang des m. colb., die Erzählung von Zeit und Art der Amtsführung des Ignatius, von der Entstehung der Verfolgung unter Trajan und der Veranlassung des Martyriums des

---

1) Euagr. h. e. I, 16; Niceph. Call. h. e. III, 19; m. arm. 47; metaphr. 23. Auch in diejenige Gestalt der Sage, welche im vat. vergleichsweise ursprünglich erhalten ist, drang der Widerspruch schon mit dem oxon. ein (s. oben S. 6). Das dortige *κατέδοντο αὐτοῦ* und die Worte des metaphr.: *διεσπάσαντό τε αὐτὸν εὐθὺς καὶ κατέφαγον . . . ὥστε τάφον αὐτῷ τὰ θηρία γενέσθαι καὶ μηδ᾽ ἐν ὑπολειφθῆναι τοῦ σώματος* lassen noch deutlicher als das m. colb. selbst die ursprüngliche Gestalt der Sage erkennen.

Ignatius eine Unmöglichkeit. Nimmt man aber an, dass die antiochenische Gemeinde auf Grund theils der eigenen Erinnerung, theils eines Berichts der Begleiter des Ignatius diese Erzählung für fernerstehende Gemeinden und für die Nachwelt aufgezeichnet habe, so bleibt der unvermittelte Uebergang aus dem „Wir" der Begleiter in das „Wir" der redigirenden Hand unverständlich. Scheidet man endlich aus, was nachgewiesener Massen in sich selbst unhaltbar ist, so bleibt nichts übrig, was die Begleiter des Ignatius bezeugen könnten, es sei denn etwa der Reiseweg. Aber gerade dieser ist unrichtig angegeben. Es wird sich zeigen, dass, wie oft es auch unter dem störenden Einfluss der Auctorität des m. colb. verkannt worden ist, Ignatius nach dem unzweideutigen Zeugnis seiner Briefe durch das innere Kleinasien nach Smyrna transportirt worden ist. Das m. colb. lässt ihn zur See von Seleucia nach Smyrna gelangen (c. 3), ein Irrthum, den ausserdem Hieronymus zuerst vertritt [1]). Darnach allein schon kann das m. colb. nicht einmal auf alter Ueberlieferung beruhen; es ist ein sehr mangelhaftes Gedicht, dem wir fast nur für die treue Aufbewahrung des Römerbriefs Dank schulden. Hätte der Verfasser die übrigen Briefe näher gekannt oder aufmerksamer gelesen, würde er auch nicht von einer allgemeinen, durch Trajan angeordneten Christenverfolgung fabeln (c. 2), um deren Aufhören Ignatius noch in Rom zu beten hat (c. 6). Nach den Briefen erfreuen sich sämmtliche Gemeinden Vorderasiens, mit denen Ignatius in Berührung kommt, eines beneidenswerthen äusseren Friedens, und die Nachricht vom Aufhören der Verfolgung der Christen in Antiochien erreicht den Märtyrer schon, während er noch auf asiatischem Boden weilt [2]). Bei einem Erzähler, der seine

1) cat. 16: quumque navigans Smyrnam venisset etc. Rufin hat schwerlich ohne Einfluss des schon 392/93 geschriebenen Buchs seines damaligen Freundes in seiner freien Uebersetzung Eusebs geschrieben: cum per Asiam sub custodia navigaret. — Schon Whiston, S. 99 f. hat diesen entscheidenden Grund gegen die Aechtheit der Acten geltend gemacht.

2) Phil. 10. Sm. 11; ad Pol. 7. Vgl. Uhlh. 256.

nächsten Quellen so wenig zu Rathe zu ziehen weiss, darf man nicht erwarten, Weltgeschichte und Chronologie richtig behandelt zu finden, und es wäre überflüssige Mühe, die verfehlten Versuche noch einmal zu kritisiren, die man seit langem gemacht hat, durch Umdeutung und Aenderung der Zeitangaben des m. colb. für die Verurtheilung des Ignatius, wie sie von ihm erzählt wird, einen Zeitpunkt zu gewinnen, in welchem sich Trajan zu Antiochien aufhielt, oder auch einen sonst nicht sicher bezeugten orientalischen Feldzug Trajans anzunehmen, welcher zu den Zeitangaben des m. colb. passt [1]).

Nur um die Entstehungszeit des Berichts zu bestimmen, hebe ich noch Einzelnes hervor. Gleich an der Spitze heisst Ignatius ein Schüler des Apostels Johannes, und bei Gelegenheit der Begegnung mit Polykarp heisst dieser sein συνακρουτής, was dann noch nachdrücklich erläutert wird: ἐγεγόνεισαν γὰρ πάλαι μαθηταὶ τοῦ [ἁγίου ἀποστόλου] Ἰωάννου (c. 3). Sehr richtig bemerkt Smith (schol., p. 105): de discipulatu S. Ignatii sub cura et institutione S. Joannis apostoli altum silent scriptores ecclesiastici, forderte dann aber Glauben an das m. colb. Es schweigen hiervon aber nicht bloss alle alten Schriftsteller, welche des Ignatius Verhältnis zur apostolischen Zeit berühren [2]); es liegt hier wiederum ein unversöhnlicher Widerspruch zwischen Briefen und Acten vor. Zu geschweigen, dass Ignatius in seinen Briefen durch nichts andeutet, dass er je einen Apostel gesehen habe, und dass er

1) So zuletzt Nirschl, Das Todesjahr des heiligen Ignatius und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan, 1869. Während Hefele (4. Aufl., S. 254) die Consulatsangabe des m. colb. als corrumpirt oder spätestens eingeschoben fallen liess, hat Nirschl a. a. O., S. 8 ohne alle Rechtfertigung gegenüber den Einwendungen z. B. von Uhlh. 254, Anm. 16 die von Hefele aufgegebene Erklärung wiederholt, wonach ὑπατευόντων παρὰ Ῥωμαίοις Σύρα καὶ Σενεκίου τὸ δεύτερον das Jahr bezeichnen soll, in welchem Sura und Senecio zum zweiten Mal Collegen waren, d. h. das Jahr 107.

2) Vgl. die Sammlung der Zeugnisse bei Cur. 158—189. Dazu kommen noch die Syrer, wie Johannes Monachus vom Ende des 4. Jahrhunderts (Cur. 206 sq.).

den Apostel Johannes nicht einmal erwähnt, so ist der Eingang seines Briefs an Polykarp unverträglich mit der Annahme, dass er diesen vordem gekannt, oder gar sein *συνακροατής* gewesen [1]). Es lässt sich auch noch leicht erkennen, wie der Irrthum entstanden ist. Hieronymus, welcher cat. 16 nur Polykarp, nicht Ignatius, einen Schüler des Johannes nennt, schreibt in seiner Bearbeitung der Chronik Eusebs (ed. Schoene II, 162 sq.): Johannes apostolus . . . post quem auditores ejus insignes fuerunt Papias Hieropolitanus episcopus et Polycarpus Zmyrnaeus et Ignatius Antiocenus. Der dritte Name ist seine eigene, durch die sonstigen Zeugen nicht bestätigte, schliesslich wohl aus flüchtiger Lesung der Zusammenstellung der drei Männer in Eus. h. e. III, 36, 1. 2 entstandene Zuthat zum eusebianischen Text. Es ist möglich, dass Hieronymus nicht allein, oder auch nur zuerst den Namen des Ignatius hinzugefügt hat, denn in einer von der Chronik des Eusebius, unmöglich aber von des Hieronymus Bearbeitung derselben abhängigen syrischen Chronik [2]) findet er sich auch, aber ausdrücklich unterschieden von den beiden vorhergenannten Johannesschülern. Es wird also wahrscheinlich schon vor des Hieronymus Bearbeitung dieser Zusatz einige Verbreitung gefunden haben; aber Hieronymus, der uns in seiner Vorrede zur Chronik naiv genug erzählt, wie er daran gearbeitet, ist der Erste, der ihn unseres Wissens dahin misverstanden hat, dass auch Ignatius ein Schüler des Johannes gewesen sei. Desselben Fehlers machte sich die Paschachronik schuldig (ed. bonn. p. 416); das nöthigt aber keineswegs dazu, den leicht misverständlichen Zusatz zum eusebianischen Text bis zum Jahr 354 hinaufzudatiren, in welchem der erste Theil

---

1) Cf. Pears. III, 23: nunquam igitur ante viderat Polycarpum.

2) Bei Schöne a. a. O., S. 214: Johannem apostolum . . . . post quem qui eum audiverant, innotuerunt Papias Jerapolitanus et Polycarpus episcopus eorum, qui Smyrnae sedem suam collocaverat, praeterea autem Ignatius episcopus Antiochenorum. Noch in der „Biene" Salomos von Perat Maischan (um 1200) erkennt man einerseits die Unterscheidung des Ignatius von den beiden andern (Oxf. 221, 12 sqq.), andererseits die Vermischung (220, 17 sqq.; 221, 17).

der Paschachronik abschliesst; denn bekanntlich hat der, welcher das Werk bis zu seiner Gegenwart um 630 fortführte, den älteren Theil mannigfach interpolirt. Sogut als in diesem Theil Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz, selbst Pseudodionys citirt werden, wird auch hier, wo der interpolirte Text des ignatianischen Trallianerbriefs citirt wird, eine Interpolation vorliegen [1]). Das ist um so gewisser, da an dem angemessensten Ort für die Bemerkung des Verhältnisses zwischen Johannes und Ignatius, bei Erwähnung des Martyriums (p. 472), der Ehrentitel fehlt. Wenn das m. colb. ihm denselben ertheilt, so ist das aus seiner Abhängigkeit von der Chronik Eusebs, sei es in der Bearbeitung des Hieronymus [2]), sei es in der vielleicht schon von Hieronymus vorgefundenen Textgestalt mit dem misverständlichen Zusatz, zu erklären. In beiden Fällen ist m. colb. frühestens gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstanden. Gerade die Chronik und nicht die Kirchengeschichte Eusebs hat seinem Verfasser zur geschichtlichen Orientirung gedient. Nach dem 1. Jahre Trajans notirte die Chronik den Tod des Johannes und die Blüthe seiner zwei oder — nach manchen Exemplaren — drei Schüler, zum 4. oder 5. Jahr die Besiegung der Dacier und Scythen, zum 10ten oder nach dem 10ten die Christenverfolgung unter Trajan [3]). Aus der ersten Angabe entstand

---

1) Dies übersieht z. B. Düsterdieck S. 40. Die irrthümlichen Angaben Bunsens (II, 205) widerlegt die Vergleichung von Trall. 10 interp. mit Chron. pasch. ed. bonn., p. 416. — Die Interpolation reicht wahrscheinlich von dem ersten *ὅτι δὲ τρεῖς ἐνιαυτούς* p. 416, 1 bis zum zweiten p. 417, 6.

2) Darauf scheint zu führen, dass m. colb. mit Hieronymus den Irrthum von einer Seereise bis Smyrna theilt. Da Hieronymus, soweit er sich durch ein Martyrium beinflusst zeigt, nicht vom. colb., sondern vom vat. abhängt (s. oben S. 33), so scheint er dem Verfasser des colb. vorangegangen zu sein, und nicht umgekehrt. Nur bleibt die Möglichkeit zufälligen Zusammentreffens in einem vereinzelten Irrthum dieser Art. Vgl. jedoch oben S. 45.

3) Selbstverständlich liegt allen diesen Angaben die Ausgabe von A. Schöne zu Grunde.

der Anfang des m. colb.: ἄρτι διαδεξαμένου τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν Τραϊανοῦ Ἰγνάτιος ὁ τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου μαθητής κ. τ. λ. Aus der zweiten und dritten Angabe der Chronik entstand der Anfang des 2. Kapitels. Der Triumph über Dacier und Scythen ist die Voraussetzung; und, wenn man das Schicksal der Zeitangaben dieser Chronik bedenkt, wird man die wesentliche Identität der chronologischen Bestimmung der Verfolgung hier und im m. colb. nicht verkennen, vollends wenn man mit syr. und angl. [1]) statt μετὰ ταῦτα ἐννάτῳ ἔτει vielmehr μετὰ τὸ ἔννατον ἔτος liest. Vor allem aber ist die geschichtswidrige Annahme einer damals von Trajan angeordneten systematischen Christenverfolgung [2]) aus den Worten der Chronik geflossen: Trajano adversus Christianos persecutionem movente, während ein Blick auf die Kirchengeschichte eine richtigere Deutung der kurzen Notiz dargeboten haben würde [3]). Die Chronik gab keine chronologische Bestimmung des Feldzugs gegen Parther und Armenier; um so leichter konnte der unkundige Actenverfasser ihn mit dem 9. Jahr Trajans verbinden und so Kaiser und Märtyrer in Antiochien zusammenbringen. Zu den Quellen des m. colb. gehört ferner allem Anschein nach die schon erwähnte Rede des Chrysostomus. Während an eine Abhängigkeit des Chrysostomus vom m. colb. nach obiger Erörterung (S. 33 ff.) nicht zu denken ist, finden sich doch Aehnlichkeiten, die kaum zufällig sein können. Die Disposition der Rede, welche 1) vom Bischof, 2) vom Märtyrer, 3) vom Apostel handeln sollte, den dritten Theil aber unausgeführt lässt, liegt der Anordnung der Einleitung des m. colb. zu Grunde. Ebenso wie Chrysostomus in der Ausführung des ersten Theils handelt das Martyrium

1) Abgesehen von der Vertauschung von ἔννατον mit τέταρτον bei letzterem (s. oben S. 4).

2) Aehnliches berichtet das Martyrium des Scharbil vom 15. Jahr Trajans (Cur. anc. docum. p. 41 der englischen Uebersetzung).

3) Eus. h. e. III, 32, 1; 33. Auch die mit richtigem Verständnis der Briefe unverträgliche Seefahrt bis Smyrna hätte ein Kenner der Kirchengeschichte Eusebs (III, 36, 4) nicht erfunden oder einer geringeren Auctorität nachgeschrieben.

im ersten Kapitel zuerst von der seelsorgerischen, sodann von der lehrhaften Seite der bischöflichen Amtsführung; und in der Beschreibung der ersteren redet Chrysostomus ganz wie das Martyrium nicht bloss von der besonderen Rücksicht auf die Schwächeren, wie die gefahrvolle Zeit sie erheischte (p. 595 DE; 596 C), sondern bedient sich auch des Bildes vom Steuermann, der sein Schiff glücklich durch die stürmischen Wogen führt (596 B). Ein von jeher so viel gebrauchtes Bild wie dies beweist an sich gar nichts [1]), aber alles, wenn es in so gleichem Zusammenhang hier wie dort uns begegnet. In diesem Fall wird die Nachahmung auf Seiten des Martyriums vollends offenbar durch den Selbstwiderspruch, den das entlehnte Bild hineinbringt. Von den ersten Jahren Trajans wird gesagt, dass Ignatius damals wie ein geschickter Steuermann dem widrigen Wogendrang Widerstand geleistet habe; und doch soll gerade in diesen Jahren, wie in c. 2 im Gegensatz sowohl zur Zeit Domitians als zur Verfolgung nach dem 9. Jahr Trajans gesagt wird, die Kirche Frieden gehabt haben. Einen Anklang an den Schluss der Rede des Chrysostomus enthält auch die Nachricht von der Translation nach Antiochien, wenn die Reliquien dort (p. 600 D) ein *θησαυρὸς διηνεκής*, hier (c. 6 fin.) ein *θησαυρὸς ἀτίμητος* heissen. Nun ist aber diese Nachricht mit Allem, was ihr zu Lieb von der Todesart des Ignatius gesagt ist, wie oben S. 44 gezeigt wurde, offenbar Zuthat einer jüngeren Hand. Hat diese hier aus der Rede geschöpft, welche als beste Quelle für das Schicksal der Reliquien sich darbot [2]), und eben dadurch eine Altes und Neues übel verbindende Darstellung des Lebensausgangs des Ignatius geschaffen, so wird der vorhin besprochene innere Widerspruch der Einleitung den gleichen Grund haben. Ein Kenner der chrysostomischen Rede hat dem m. colb. erst seine gegenwärtige, sehr unvortheilhafte Gestalt gegeben; am Anfang und am Ende gewahren wir

1) Vgl. Uhlh. S. 253, welcher auf ad Pol. 2 verweist.

2) Die oben S. 26 nach Act. SS. citirten Menäen berufen sich ausdrücklich auf diese Rede.

seine Hand, sonst aber nicht. Es läge allerdings nahe, auf diesen Interpolator auch die Beweise der Abhängigkeit von der Chronik Eusebs in einer an Hieronymus erinnernden Redaction derselben (S. 47 ff.), die in sich widersprechenden Ansprüche auf Augenzeugenschaft der Berichterstatter (S. 42 f.), und am Ende Alles, was an diesem m. colb. zur Kritik herausfordert, zurückzuführen. Aber was bliebe dann übrig? Der verrätherische „Schüler des Johannes", den man aus dem Eingang als späteres Einschiebsel beseitigen könnte, kehrt doch viel nachdrücklicher in c. 3 wieder; das unleidliche „Wir" durchzieht den ganzen letzten Theil des Berichts; die Nachäffungen der Apostelgeschichte und anderer naheliegender Muster [1]) lassen sich nicht ebenso, wie jene auf Chrysostomus fussenden Interpolationen, ausscheiden, ohne dass das Ganze aufgelöst würde. Also enthielt schon die ältere, erst später nach Chrysostomus interpolirte Gestalt des m. colb. Beweise genug dafür, dass sie nicht vor dem Ausgang des 4. Jahrhunderts entstanden ist. Dazu stimmt es, dass zugestandener Massen sichere Spuren einer Kenntnis unseres Martyriums vor Ende des 6. Jahrhunderts nicht nachgewiesen werden können [2]). Es ist nicht einmal unzweifelhaft, dass der

---

1) Steht erst fest, dass das m. colb. kein zeitgenössischer Bericht ist, so unterliegt es auch keiner Frage, dass die Worte ὥσπερ κριὸς ἐπίσημος nicht hier (c. 2), sondern in m. Pol. c. 14 original sind.

2) S. z. B. Hefele proll. LXX, welcher freilich daneben es für möglich erklärt, dass z. B. Euseb aus dem m. colb. geschöpft habe. Schon die Differenz in Bezug auf die Reise bis Smyrna verbietet dies (s. oben S. 45 Anm. 1). Ausser den Briefen des Ignatius, die er anführt, und den Notizen aus Polykarp und Irenäus, die er beibringt, hat Euseb überhaupt keine andere Quelle für seine Mittheilungen über Ignatius, als die ungeschriebene Ueberlieferung. Das λόγος δ' ἔχει, womit er sie einführt, bezeichnet bei Euseb stets eine, wenn auch durchaus glaubwürdige, so doch der ausreichenden urkundlichen Beglaubigung entbehrende Ueberlieferung (II, 7; 17, 1; III, 18; 19; 37, 1). Auch wenn er nachher schriftliche Zeugnisse folgen lässt, decken diese nicht völlig den Inhalt des λόγος, oder sie reichen nicht hoch genug hinauf, um als urkundlicher Beweis gelten zu können. So hält es Euseb in diesem Fall für angemessen, die Ueberlieferung, dass Ignatius in Rom von den

antiochenische Kirchenhistoriker Euagrius, der um 593 an seinem Werk arbeitete, oder sein Gewährsmann Johannes Rhetor, welcher sein Geschichtswerk bis zum Jahr 526/527 herabführte [1]), dies Martyrium kannte. Allerdings begegnen uns hier (I, 16) die beiden widersprechenden Sagen, welche der Interpolator des m. colb. mit einander zu verschmelzen strebte. Aber die Sage, nach welcher der Wunsch des Ignatius, den Leib der Thiere zum Grab zu haben, in Erfüllung ging, braucht nicht erst vom Actenverfasser erdichtet worden zu sein; sie lag jedem Leser des ignatianischen Römerbriefs nahe. Die andere, von der Translation der festern Gebeine nach Antiochien, war mit dem anerkannten Grabmal zu Antiochien gegeben und war, wie wir aus Hieronymus und Chrysostomus sahen, vor dem Ende des 4. Jahrhunderts und unabhängig vom m. colb. entstanden. Aber wahrscheinlich ist es, dass an das frühestens um diese Zeit entstandene m. colb. nicht allzu lange nachher, noch im 5. Jahrhundert, die letzte Hand gelegt wurde, und dass es in seiner gegenwärtigen Gestalt dem Euagrius vorlag.

Wenn es in seiner anfänglichen Gestalt kein anderes

Thieren getödtet worden sei, durch Berufung auf Irenäus zu stützen. Kannte er ein Martyrium, welches von den Reisegefährten des Märtyrers verfasst sein will, so musste er es erwähnen, auch wenn er nichts weiter darüber zu sagen hatte, als dass er ihm nicht traue. Er kennt aber überhaupt kein älteres Martyrium als das Schreiben der Gemeinde zu Smyrna über Polykarps Ende; denn nach richtiger Lesart sagt er IV, 15, 1, dass Polykarps Märtyrertod bereits schriftlich vorliege, offenbar im Gegensatz zu den älteren und früher von ihm erwähnten Märtyrern wie Ignatius (vgl. Uhlh. 253, auch Valesius z. d. St., obwohl dieser wie auch Heinichen, durch Bevorzugung der weniger gut beglaubigten und aus begreiflichem Anstoss entstandenen Lesart ἔτι statt ἤδη der richtigen Folgerung sich entzieht). Diese positive Behauptung eines Mannes, der es sich grosse Mühe hat kosten lassen, gerade die ältesten Märtyreracten zu sammeln, dem an sich schon das Factum ihrer Aufzeichnung interessant ist (cf. IV, 15, 46; V prooem. 1), und der bei jeder Gelegenheit auf dieselben verweist (IV, 15, 47; V prooem. 3; V, 4, 3; 21, 5), ist eine werthvolle Bestätigung der Resultate der innern Kritik.

1) Euagr. III, 33; IV, 29 und Valesius zu I, 16.

Grab des Ignatius kannte, als den Leib der Thiere, so kann es nicht in Antiochien entstanden sein, wo man zur Zeit seiner Entstehung das Grab vor dem daphnitischen Thor bereits zeigte, und Chrysostomus die feierliche Ueberführung seiner Leiche von Rom nach Antiochien als eine in der Gemeindeüberlieferung feststehende Thatsache ausmalte. Dem entspricht es, dass alle Spuren einer fixirten antiochenischen Ueberlieferung nicht auf das m. colb., sondern auf das m. vat. hinwiesen. Dazu kommt ferner, dass das m. colb. entsprechend dem späteren griechischen Kalender den 20. December als Todes- und Gedächtnistag angibt, und zwar wegen des Schauplatzes der Geschichte in römischer und daneben in griechischer Datirung (c. 7 cf. 6), aber nicht wie das m. vat. in einem leicht ablösbaren Schlusssatz, sondern im Verlauf der Erzählung. Zur Zeit des Chrysostomus feierte die antiochenische Gemeinde den Tag des Ignatius im Juni; denn am Tage nach dem Fest der antiochenischen Pelagia, welches im Abend- und Morgenland am 9. oder 10. Juni gefeiert wurde [1]), hielt Chrysostomus seine Gedächtnisrede. Die Vermuthung wird nicht zu gewagt sein, dass jener 20. December das grosse antiochenische Ignatiusfest ist, welches nach Euagr. I, 16 zur Erinnerung an die unter Theodosius II. (408—450) geschehene Ueberführung der Reliquien aus dem Cömeterium in das ehemalige Tychäon gestiftet und am Ende des 6. Jahrhunderts dort sehr glänzend gefeiert wurde. Euagrius redet davon in einem Ton, welcher die Möglichkeit eines daneben bestehenden anderen Ignatiustages ausschliesst. Sehr bald wird ein Gedächtnistag den andern verschlungen, und der 20. December zum Todestag geworden sein. Ist dem so, so könnte das m. colb. jedenfalls erst nach Theodosius II. seine jetzige Gestalt gewonnen haben, was zu den bisherigen Ergebnissen passt. Sollte auch der letzte Redactor desselben, welcher jedenfalls mit Rücksicht auf die antiochenische Ueber-

1) Cf. Ruin. p. 517. Daneben findet sich bei den Griechen vermöge Attraction durch eine andere Pelagia auch der 8. October. Cf. Act. SS. Jun. II, 154. 160.

lieferung die Urschrift umgestaltet hat, der antiochenischen Kirche angehört haben, so hätte er doch nichts aus älterer Ueberlieferung derselben geschöpft; aus der erst nach Chrysostomus in Antiochien entstandenen und von da in der griechischen Kirche sich verbreitenden liturgischen Ueberlieferung nahm er den Gedächtnistag und wusste von Ignatius nichts Anderes, als was ihm die Rede des Chrysostomus und das ausserhalb Antiochiens entstandene Martyrium darbot, welches er bearbeitete.

Für die weitere Untersuchung ergibt vorstehende Kritik des m. colb. eben das, was schon die Untersuchung des m. vat. herausstellte, dass der Römerbrief des Ignatius sich gegen Ende des 4. Jahrhunderts einer vom Schicksal der übrigen Briefe unabhängigen Verbreitung erfreute. Eine gewisse Kenntnis von anderen Briefen des Ignatius hat allerdings der Verfasser des m. colb. Es soll auch nicht die Verkennung des Reisewegs als Beweis dafür angerufen werden, dass er sie nicht gelesen habe, denn dasselbe würde damit von den gelehrten Bearbeitern der ignatianischen Literatur gesagt sein, welche dem Irrthum des m. colb. gefolgt sind. Aber der Verfasser redet doch sehr unklar von den Briefen. Nachdem er erzählt hat, wie Ignatius den Polykarp und die ganze asiatische Kirche, die ihn durch ihre Vorsteher in Smyrna begrüsst, um ihre Fürbitte angefleht habe, fährt er fort: „So sprach er und so versicherte er, so hoch spannend seine Liebe zu Christus, dass er den Himmel zu erlangen im Begriff war [1]) durch das schöne Bekenntnis und durch den Eifer der mit ihm für seinen Kampf Betenden, und dass er den Gemeinden, welche ihn durch ihre Vorsteher [2]) begrüsst hatten, den Lohn

---

1) Der inf. *μέλλειν*, welchem dann *ἀποδοῦναι* entspricht, wird mit Unrecht meist (auch wieder von Nirschl S. 198) durch *μέλλων* ersetzt, ohne dass man die dadurch nothwendige Emendation des Folgenden auch nur andeutet. Nicht die Form, welche durch das auf *τοσοῦτον* zurückweisende *ὡς* erfordert ist, sondern der ganze Ausdruck ist sonderbar.

2) Der lateinische Uebersetzer verband *διὰ τῶν ἡγουμένων* fälschlich mit dem Folgenden und kam so zu der Uebersetzung per praece-

dafür zahlte durch Uebersendung dankbarer (oder anmuthiger) Briefe, die von geistlicher Gnade sammt Gebet und Ermahnung trieften." Es scheint darnach so, als wären die Briefe des Ignatius nur an solche Gemeinden gerichtet, deren Gesandtschaften mit ihm in Smyrna zusammentrafen, und als wären sie sämmtlich von Smyrna aus geschrieben, was doch beides von den Briefen an die Philadelphier, Smyrnäer und Polykarp nicht gilt. Bedenkt man, wie inhaltsarm der weitere Bericht ist, so sollte man denken, speciellere Mittheilungen aus denselben und über dieselben wären dem Verfasser sehr willkommen gewesen. Aber er erwähnt nicht nur nicht, dass auch von Troas aus Briefe geschrieben wurden, er verschweigt auch alle die Reiseerlebnisse, welche wir aus diesen späteren Briefen erfahren, und lässt sich in seiner Ausdrucksweise lieber durch biblische und andere Schriften bestimmen als durch die ignatianischen Briefe. Nur an den Römerbrief, den er abschreibt, spielt er auch im Verlauf der Erzählung merklich an [1]. Man muss daher annehmen, dass die übrigen Briefe ihm ebenso wenig zur Hand sind, als dem Verfasser des m. vat. Erst im Mittelalter findet sich unser Martyrium einer Sammlung ignatianischer Briefe angeschlossen. In dem griechischen Original der lateinischen Uebersetzung, welche sowohl das Martyrium als die Briefe umfasst, muss jenes bereits mit diesen verbunden gewesen sein; denn sonst wäre das vorhin (Anm. 2) besprochene Misverständnis des Ueber-

dentes literas. Der Text des m. colb. ist durch m. syr. (Cur. 224, 18) und m. arm. c. 41 bestätigt. Ersteres hat auch richtig *εὐχαρίστων* statt des üblichen sinnlosen *εὐχαριστῶν* gelesen. Grabes Vorschlag (II, 12) ersetzt ohne Noth das hier vorliegende *εὐχάριστος* mit dem selteneren *εὐχαριστικός*.

1) Vgl. z. B. m. colb. 3: *ἵνα διὰ τῶν θηρίων θᾶττον ἀφανὴς τῷ κόσμῳ γενόμενος ἐμφανισθῇ τῷ προσώπῳ τοῦ Χριστοῦ* mit Rom. 3. Ferner die Berufung auf den Rom. 4 ausgesprochenen Wunsch in c. 6, wo auch das bestimmte und hier nicht wie in c. 5 init. durch den Zusammenhang veranlasste *ἐν τῇ ἐπιστολῇ* auffällt. Dahingegen bedürfen die Worte *κατ' ἴχνος βαδίζειν ἐθέλων τοῦ ἀποστόλου Παύλου* keiner Herleitung aus Eph. 12.

setzers nicht begreiflich, als ob im Martyrium von den ihm vorangehenden Briefen die Rede wäre.

---

4. Die ältere Ueberlieferung und die späteren Sagen über Ignatius.

Handelt es sich darum, aus den Nachrichten über Ignatius einen irgend haltbaren Rahmen für die ihm zugeschriebenen Briefe zu gewinnen, so ist nach den bisherigen Nachweisungen auf jede Benutzung eines der Martyrien zu verzichten; denn selbst die beiden vergleichsweise ursprünglichen enthalten nichts, was sie nicht entweder aus älteren, uns noch zugänglichen Quellen geschöpft, oder im Widerspruch mit diesen und im Widerspruch gegen einander erdichtet haben. Das gilt zumal von den chronologischen und welthistorischen Angaben, welche in einem Fall aus der Kirchengesichte Eusebs zusammengelesen, im andern dessen Chronik entnommen waren. Auf diese werthvolleren Quellen verweisen uns demnach die Martyrien selbst.

Es ist bekannt, wie grossen Werth Euseb auf die Herstellung genauer Verzeichnisse der Bischöfe der Hauptkirchen gelegt hat; es unterliegt keinem Zweifel, dass er sich, ehe er an die Ausarbeitung der Chronik ging, möglichst zuverlässige officielle Kataloge zu verschaffen gewusst, und dass er auch in der Zwischenzeit bis zur Abfassung der Kirchengeschichte in diesen Bemühungen fortgefahren hat. Man muss annehmen, dass er im Besitz der zu Antiochien anerkannten Liste dortiger Bischöfe war; seine bekannte theologische Gesinnung konnte schwerlich schon vor dem Concil zu Nicäa ein Hindernis des Verkehrs mit dem dortigen Bischofssitz abgeben. Um so bemerkenswerther ist die chronologische Un-

stimmtheit seiner Angaben über die Bischöfe Antiochiens in der Chronik. Während er zu den Namen der römischen und alexandrinischen Bischöfe von Anfang an die Jahre, theilweise auch die Monate der Amtsdauer bemerkt, unterlässt er dies in Bezug auf die antiochenischen. Er entschuldigt sich hier zwar nicht wie in Bezug auf die Bischöfe Jerusalems mit dem Mangel chronologischer Nachrichten darüber, dass er sie in wenige Gruppen vereinigt ohne speciellere Vertheilung aufgezählt habe [1]), er verzeichnet ihren Amtsantritt zu bestimmten Jahreszahlen. Aber aus der Weglassung der jedesmaligen Amtsdauer darf man sicher schliessen, dass die ihm vorliegende antiochenische Liste nichts darüber enthielt [2]). Er wird sich also durch die im Vergleich zur Geschichte der jerusalemischen Kirche offener daliegende Geschichte der antiochenischen Kirche und ihrer Bischöfe ermächtigt gefühlt haben, die Bischöfe Antiochiens so zu vertheilen, wie er thut. Daher die Unsicherheit und Dunkelheit im Anfang der Reihe. Obwohl nach h. e. III, 36. 2 von Petrus an eine διαδοχή vorhanden sein soll, so liegen doch nach den Ansätzen der Chronik drei Jahre zwischen dem Aufbruch des Petrus von Antiochien und der Einsetzung seines Nachfolgers Euodius [3]). Der Amtsantritt des zweiten Bischofs nach Petrus, des Ignatius, ist zum ann. Abr. 2085 (p. Chr. 69) vermerkt; aber für seinen Tod und den Amtsantritt seines Nachfolgers Heron vermisst man die genaue chronologische Bestimmung. Nur im Zusammenhang der Erwähnung der Verfolgung unter Trajan wird sein Martyrium neben dem des Simeon von Jerusalem angeführt, aber ebensowenig zu diesem, als zu dem darnach erwähnten Bericht des Plinius in ein chronologisches

1) Chron. p. 172 sq. cf. 164. 166. Wo er etwas weiss, gibt er es; so notirt er die Amtsdauer des ersten heidenchristlichen Bischofs von Jerusalem, Marcus, p. 168.

2) Eine gewisse chronologische Unsicherheit verräth auch das κατέχει λόγος V, 19, 1; vgl. oben S. 51.

3) Ersteres zu ann. Abr. 2055 (p. Chr. 39), letzteres zu ann. Abr. 2058 (p. Chr. 42). Nach Hieronymus ist ersteres um drei, letzteres um zwei Jahre herabgedrückt.

Verhältnis gestellt [1]). Da die Verfolgung nach ann. Abr. 2123. Traj. 10 (p. Chr. 107) angesetzt, über ihre Dauer aber nichts gesagt ist, so gewinnt man auch für den Tod des Ignatius keine nähere Bestimmung, als dass er zwischen dem angegebenen Jahr und ann. Abr. 2132. Traj. 19 (p. Chr. 116) erfolgt ist [2]). Bessere chronologische Kunde hat Euseb bei Abfassung der Kirchengeschichte nicht gehabt. Nur noch zweifelhafter müssen uns die scheinbar festen Punkte in der Chronik erscheinen, wenn Euseb in der Kirchengeschichte weder des Euodius noch des Ignatius Amtsantritt anzugeben wagt. Nur im allgemeinen gleichzeitig mit den ersten Regierungsjahren Trajans und den letzten Lebensjahren des Apostels Johannes setzt er das Bischofsein des Ignatius wie des Simeon von Jerusalem (III, 22 cf. 21. 23). Sodann bezeichnet er den Ignatius wieder als Zeitgenossen des Polykarp und des Papias (III, 36); und dass er ihm wie diese als Apostelschüler oder doch als Angehöriger der unmittelbar nachapostolischen Generation gilt, ist in dem Zusammenhang

---

1) Trajano adversus Christianos persecutionem movente Simon Cleopae (filius) Hierosolymitanae ecclesiae episcopus martyrium subiit, successit Jostus. Itidem Antiochensium episcopus martyrium passus est, post quem III Antiochensium episcopus constitutus est Eron. Plinius Secundus etc. Eine armenische Handschrift fügt hinter „itidem" ein „et Ignatius". So auch die syrische Chronik (simili modo Ignatius), Hieronymus (Ignatius quoque . . . . Romam perductus bestiis traditur) und die Paschachronik (ed. bonn. 471: ὁμοίως δὲ καὶ Ἰγνάτιος . . . . ἐν Ῥώμῃ ἐμαρτύρησε).

2) Ebenso verhält sichs mit der Paschachronik, welche hier (ed. bonn. p. 471 sq.) ziemlich wörtlich Eusebs Chronik ausschreibt, nur dass sie ausserdem nach anderer Ueberlieferung noch einmal von einem ebenso alt gewordenen Bischof Simeon von Jerusalem berichtet (p. 471, 1 sqq.). Sie beweist aber durch Einschaltung von 20 Jahren zwischen die Erwähnung der trajanischen Verfolgung mit den Martyrien des Ignatius und Simeon und den Amtsantritt von Simeons Nachfolger Justus, dass sie durch jene Zusammenstellung nichts weniger gesagt haben wollte, als das Simeon in dem Jahr gestorben sei, zu welchem die trajanische Verfolgung notirt ist (105 p. Chr.). Vollends in Bezug auf Ignatius ist nichts weiter bestimmt, als dass er unter Trajan gestorben sei.

der folgenden Kapitel (37, 1. 4; 38, 1. 5) mit dem von Ignatius handelnden deutlich ausgesprochen. Die Zeit seines Martyriums wird noch weniger als die von Simeons Tod bestimmt, welcher doch einen gewissen chronologischen Halt durch die Aneinanderreihung der Amtsantritte des Euarestus von Rom im 3. Jahr Trajans und des Justus von Jerusalem, des Nachfolgers Simeons (III, 34. 35) erhält. Nur das erkennt man an der Stelle, welche Euseb dem Bericht über Martyrium [1]) und Briefe des Ignatius anweist, besonders auch an der Einschaltung der allgemeinen Schilderung aus Trajans Zeit (c. 37) und der Bemerkungen über die Schriften des römischen Clemens (c. 38) in den Bericht über Ignatius [2]), dass Euseb das Ende des Ignatius noch in die Zeit Trajans setzt. Aber nicht einmal das ist zu behaupten, dass die nächstfolgende Zeitangabe, das Jahr 109 [3]), die Grenze sei, über die wir nicht hinausgehen dürften.

Steht es derart mit dem chronologischen Wissen des gelehrten Forschers, so dürfen wir nicht erwarten, anderwärts Genaueres zu erfahren. Vor Euseb bestätigt uns nur Origenes [4]), dass Ignatius schon seit langem als zweiter Bischof Antiochiens nach Petrus galt. Nur ein anderer Ausdruck der gleichen Ueberlieferung ist es, wenn Spätere, den Petrus mitzählend, ihn den dritten nach Petrus nennen [5]). Aber eine ernstliche Trübung der Tradition über die ersten Bischöfe Antiochiens, ganz ähnlich der über die ersten römischen Bischöfe, veranlasste die Unberühmtheit des Euodius und die sich verfestigende Meinung, dass Ignatius ein Apostelschüler gewesen. Wenn Ignatius der Apostelschüler in der unmittelbar nachapostolischen Zeit Bischof gewesen [6]), so war er auch von den

1) Vgl. dagegen über Polykarp IV, 14.

2) Erst c. 38, 5 heisst es abschliessend: *εἴρηται δὲ καὶ τὰ Ἰγνατίου καὶ Πολυκάρπου.*

3) IV, 1: *ἀμφὶ δὲ τὸ δωδέκατον ἔτος Τραϊανοῦ*, d. i. nach der Chronik 2125 Abr. oder 109 p. Chr.

4) Opp. ed. Delarue III, 938 A.

5) Hieron. cat. 16. Socr. h. e. VI, 8.

6) Bei Euseb (Quaest. ad Steph. bei Mai scr. vet. nov. coll. I, 1,

Aposteln, das sind aber in Bezug auf Antiochien Paulus und Petrus [1]), zum Bischof eingesetzt. Daher gewinnt es bei Chrysostomus den Anschein, als sei Euodius ganz aus dem Gedächtnis der antiochenischen Kirche verschwunden. Zwischen Ignatius und den Aposteln, mit welchen er noch aufs innigste verkehrt (l. l. 593 D), und von denen er zum Bischof eingesetzt wurde (594 A), gibt es kein Zwischenglied; unmittelbar an die Stelle des gewaltigen Grundsteins Petrus wird er gesetzt (597 B). Von den Aposteln ist er auch nach der Paschachronik (p. 416, 4), von Petrus nach Theodoret (ed. Schulze IV, 1312) ordinirt worden; und Maximus Confessor [2]) verwendet es als chronologisch beweisende Thatsache, dass er gleich nach der Uebersiedelung Petri nach Rom Bischof geworden sei. Eine Vermittelung zwischen der älteren Ueberlieferung, wonach er der zweite Bischof nach Euodius, und der einfachsten Gestalt der jüngern Ueberlieferung, wonach er von den Aposteln ordinirt worden sei, wird in const. ap. VII, 46 versucht: Petrus ordinirt den Euodius und — später, wie es scheint — Paulus den Ignatius [3]). Chronologische Anhaltspunkte bieten alle diese Variationen und Specialisirungen des geringen Ueberlieferungsstoffes, den schon Eusebius kannte, ebensowenig als die künstlich zurechtgemachten Zahlen eines Syncellus und noch Späterer. Es bleibt uns als achtungswerthe bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts zurückreichende Ueberlieferung der antiochenischen Gemeinde, dass Ignatius zweiter Bischof der früh gestifteten Gemeinde gewesen; und spätestens am Anfang des 4. Jahrhunderts war ebenso ausgemacht, dass sein Martyrium in die Zeit der Christenver-

---

p. 2) heisst es noch *τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας δεύτερος γεγονὼς μετὰ τοὺς ἀποστόλους ἐπίσκοπος.* Bei Athanasius (Opp. ed. Montf. I, 2, 761 A) ist das *δεύτερος* verschwunden.

1) Auf diese führt Pseudoignatius ad Antioch. 7 ausdrücklich die Ordination des Euodius zurück.

2) Dionysii opp. ed. Lanssel. et Cord. Ven. 1755. 56. II, 138 sq.

3) Ueber spätere Versuche dieser Art vgl. Henschen, Act. SS. Febr. I, 16 sq.

folgungen unter Trajan falle, welche nicht gleich in den ersten Jahren von dessen Regierung begonnen haben. An diesem chronologischen Stützpunkt zu rütteln, besteht kein Grund; aber er lässt uns völlige Freiheit, in eins der Jahre 105—117 Reise, Briefe und Tod des Ignatius zu legen.

Bedeutend höher hinauf reicht die Ueberlieferung, dass Ignatius um des christlichen Bekenntnisses willen in Rom von wilden Thieren getödtet, also zu dem Ende von Antiochien dorthin transportirt worden sei. Eine zusammenhängende geschichtliche Nachricht darüber hatte Euseb, wie gesagt, nicht; aber seine Worte zeigten, dass er dies auch nicht bloss aus den Briefen erschlossen, sondern der allgemeinen Ueberlieferung über „den weltberühmten Ignatius" entnommen hat. Eben diese setzt schon Origenes als bekannt voraus. Denn er bezeichnet den Märtyrer, aus dessen Briefen er ein Wort anführen will, nachträglich als „den Ignatius, zweiten Bischof Antiochiens nach Petrus, welcher während der Verfolgung in Rom mit den Thieren gekämpft hat" [1]). Nur noch etwa 70 Jahre vom Ereignis entfernt, steht das schon von Euseb angeführte Zeugnis des Irenäus [2]). Dass dieser nur von einer Verurtheilung zum Thierkampf und daher von Rom nicht redet, ändert nichts an der Identität der dem Irenäus und der dem Origenes bekannten Ueberlieferung, denn Irenäus führt einen Ausspruch des schon verurtheilten, aber noch nicht in Rom befindlichen Märtyrers an. Nun lässt sich zwar gegen alle Bezeugung des Factums vor Euseb — denn diesen selbst würde dieser Einwand nicht treffen — geltend machen, dass sie nur bei Schriftstellern sich finde, welche Briefe des Ignatius kennen und citiren, also als Zeugnis einer vom eigentlichen Object der Kritik unabhängigen Ueberlieferung

---

1) Hom. 6 in Lucam ed. Delarue III, 938 A.

2) Eus. h. e. III, 36, 12: *οἶδε δὲ αὐτοῦ τὸ μαρτύριον καὶ ὁ Εἰρηναῖος καὶ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ μνημονεύει λέγων οὕτως· „ὡς εἶπέ τις τῶν ἡμετέρων διὰ τὴν πρὸς θεὸν μαρτυρίαν κατακριθεὶς πρὸς θηρία, ὅτι σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ"*, cf. Iren. V, 28, 4.

nicht dienen könne. Aber die blosse Existenz irgend welcher Briefe des Ignatius in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist das allerstärkste Zeugnis für das Alter der Tradition, um die es sich hier handelt. Auch diejenigen, welche die 7 Briefe, welche Eusebius kannte, erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts oder bald nachher entstanden sein lassen [1]), können ihre Entstehung nicht erklären ohne die Annahme, dass der Märtyrertod des Ignatius in Rom und seine unfreiwillige Reise nach Rom wenigstens um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine gewisse Berühmtheit erlangt hatte. Es mögen alle näheren Umstände, von welchen die Briefe uns unterrichten, die einzelnen Stationen der Reise, die Gesandtschaften und Begrüssungen der Gemeinden, selbst die Begegnung mit Polykarp in Smyrna blosses Gedicht sein; aber das so eingekleidete und ausgeschmückte nackte Factum selbst, wie es Irenäus und Origenes angeben, muss damals in der kirchlichen Sage gelebt haben, wenn der Verfasser der Briefe den unentbehrlichen Schein geschichtlicher Glaubwürdigkeit für sich haben wollte. Wie aber sollte sich vor 150, während die ganze ältere Generation der Kirchenleiter und Gemeindeglieder von den Ereignissen zur Zeit Trajans als eigenen Erlebnissen berichten konnte, eine Sage bilden, welche in ihrem Kern nicht etwa nur erfunden war, sondern auch den offenkundigen Verhältnissen der Zeit Trajans widersprach! Das wäre allerdings der Fall, wenn Neander [2]) es mit Recht in

---

1) So Baur I, 170 vgl. 173; Schwegler, nachapost. Zeitalter II, 158 f.; Hilgenf. S. 273 f. — „nach 161“, spätestens „kurz nach Polykarps Tod (167)“ soll dessen Brief, das Vorwort der ignatianischen, geschrieben sein. — Volkmar, Rel. Jesu, S. 491: „nach Polykarps Tod 168 n. Chr.“ die 7 Briefe (nach Handb. d. Einl. in die Apokr. I, 122 wohl nur die drei kürzeren syrisch erhaltenen) geschrieben und der des Polykarp interpolirt. Der noch spätere Ansatz von Bunsen II, 136. 203 ff. 208 (zwischen 200 und 250) kommt hier nicht in Betracht, da von Bunsen die drei Briefe an die Römer, Epheser und Polykarp in kürzerer Gestalt für ächt gehalten werden.

2) Allgem. Gesch. der christl. Religion und Kirche (3. Aufl.) I, 55. Anm. 6.

Zweifel gezogen hätte, dass schon unter Trajan Christen den wilden Thieren vorgeworfen worden sein sollten. Aber auch abgesehn von der Unmöglichkeit, in diesem Fall die Entstehung der ignatianischen Briefe zu erklären, wäre ein solches Bedenken nur dann gerechtfertigt, wenn man wüsste oder wahrscheinlich machen könnte, dass die Anwendung dieser Strafe auf Christen durch Verordnung Hadrians eingeführt worden sei. Denn von den vierziger Jahren an reiht sich ein Beispiel für solche und noch härtere Bestrafung der Christen ans andre [1]), und unter Marc Aurel verhängten die Statthalter, wie es scheint, kaum eine andre Todesstrafe so häufig über die Christen als gerade diese [2]). Wie Plinius, ehe er seine berühmte Anfrage an Trajan richtete, die Christen als solche in Menge mit dem Schwert hinrichten liess, und auch nachher in Bezug auf die Form der Todesstrafe Anweisung weder erbat noch erhielt, so ist auch in der Folgezeit die Todesart vom Provincialrichter nach eigenem Ermessen bestimmt worden [3]). Von Regeln, welche Trajan in dieser Hinsicht zur Geltung gebracht, die Nachfolger aber hätten fallen lassen, verlautet nichts; und so war schon damals wie in der Folgezeit die regelmässige Strafe „die Todesstrafe und zwar nach den Umständen, insbesondere nach der Qualität der Personen, die einfache oder eine qualificirte" [4]). So wenig die Rücksicht auf den persönlichen Charakter Trajans ein Hindernis tagelanger Folterung und schliesslicher Kreuzigung Simeons von Jerusalem war, wird der syrische Statthalter ein

1) Ep. ad Diogn. c. 7; Just. Dial. c. 110 p. 337 B. Die gewöhnlich mit angeführte Stelle Herm. Past. vis. III, 2 kommt nach dem, was ich in meiner Schrift über Hermas S. 130 ff. bemerkte, füglich in Wegfall.

2) Ep. eccl. Lugd. bei Eus. h. e. V, 1, 37. 47. 50; mart. Polyc. 2, wo der Mangel eines Artikels vor εἰς τὰ θηρία κριθέντες nöthigt, es auf alle Märtyrer zu beziehn. Cf. c. 3. 4. 12. In jener Zeit spätestens ist das Christianos ad leonem (Tertull. apol. 40) aufgekommen.

3) Mart. Polyc. c. 11. Act. Perp. et Felic. c. 6.

4) Vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, 2, 235.

Bedenken gekannt haben, den Ignatius zum Thierkampf zu verurtheilen, zumal diese Strafe nicht wie Kreuzigung oder Verbrennung [1]) für sonderlich hart galt und schon um des grossstädtischen Bedürfnisses willen sehr häufig über jede Art von personae humiles verhängt wurde [2]). Römischer Bürger wird darnach Ignatius allerdings nicht gewesen sein [3]); insofern ist das Dilemma nicht ganz unbegründet, welches Joseph Scaliger der Nachricht von der Ueberführung des Ignatius nach Rom entgegenstellte [4]). Entweder sei Ignatius römischer Bürger gewesen, habe als solcher an den Kaiser appelliren und nach Rom transportirt, dann aber nicht ad bestias verurtheilt werden können, oder diese Strafe habe ihn als Nichtbürger treffen können, dann aber habe der Provincialstatthalter in letzter Instanz zu richten und die Strafe zu vollstrecken gehabt. Wenn Ussher (Cler. 175) erwidern konnte, seine Acten, welche den Kaiser selbst in Antiochien das Urtheil sprechen lassen, würden davon nicht berührt, so gilt das nicht minder von dem einfachen Factum, wie es die ältere Ueberlieferung in Uebereinstimmung mit den Briefen darbietet. Diese weiss nichts von einer Begegnung mit Trajan in Antiochien, setzt also voraus, dass der syrische Statthalter dort das Urtheil gesprochen habe, und zwar ein endgültiges. Schon nach der Anführung einer Stelle des Römerbriefs bei Irenäus (s. oben S. 61) ist bereits in Antiochien die Verurtheilung zum Thierkampf erfolgt. Also hat die Ueberführung nach Rom nicht den Zweck der Ablieferung an das zuständige Gericht, sondern lediglich den der Execution in Rom, und gerade die Möglichkeit, durch

1) Rein, Criminalrecht der Römer, S. 917.

2) Vgl. Rein a. a. O., S. 420f. 537. 914.

3) In Lugdunum wurden unter Marc Aurel die römischen Bürger mit dem Schwert hingerichtet, die Uebrigen zum Thierkampf verurtheilt (Eus. h. e. V, 1, 47). Wie vorsichtig aber solche Regeln zur Kritik geschichtlicher Nachrichten verwendet werden müssen, sieht man ebendort, wo doch auch ein einzelner römischer Bürger den Thieren vorgeworfen wird (§ 50 cf. 44).

4) In den animadv. hinter dem thes. temp. (ed. 1606), p. 189.

welche Scaliger in Erinnerung an das Schicksal des Paulus die römische Reise des Ignatius allein glaubte erklären zu können, ist, wie später zu zeigen ist, durch die Haltung des Ignatius geradezu ausgeschlossen. Er hat nicht nur selbst keine Appellation eingelegt, sondern sucht auch jeden ähnlichen Schritt, den Andere für ihn thun konnten, zu hindern. Die Vollstreckung gerade dieser Todesstrafe an anderem Ort als dem der richterlichen Entscheidung muss sehr gewöhnlich gewesen sein. Aus der oft angeführten Stelle der Digesten [1]) geht hervor, dass im 2. Jahrhundert und auch noch im Anfang des dritten Provincialstatthalter vielfach solches Material für die öffentlichen Spiele ohne Anfrage beim Kaiser in andere Provinzen ablieferten; denn Antoninus (Pius) und wieder (Septimius oder Alexander) Severus haben dies untersagen müssen. Wie die Anführung dieser Rescripte zeigt, bildet dies „ex provincia in provinciam transduci" einen Gegensatz zur Ueberführung nach Rom, in Betreff deren die genannten Kaiser demnach noch kein Verbot und auch keine einschränkende Regel erlassen haben [2]). Es liegt in der Natur der Sache, dass, wenn auch die Provincialhauptstädte der Thierspiele nicht entbehrten, doch das ungleich grössere Bedürfnis Roms grossen Theils durch persönliches Material aus den Provinzen befriedigt werden musste. Der Fall des Ignatius muss also ein sehr gewöhnlicher gewesen sein und bedarf gar keiner Erklärung aus juristischen oder persönlichen Gründen. Hätte zu seiner Zeit schon das Gesetz gegolten, welches die Uebersendung solcher Verurtheilter nach Rom von vorgängiger Anfrage des Statthalters beim Kaiser abhängig machte und ausserdem die Bedingung stellte, dass die Körperkraft oder Kunstfertigkeit der Verurtheilten sie als ein für das verwöhnte

---

1) Dig., lib. XLVIII, tit. 19, l. 31: Ad bestias damnatos favore populi Praeses dimittere non debet; sed si ejus roboris vel artificii sint, ut digne populo Romano exhiberi possint, principem consulere debet. Ex provincia autem in provinciam transduci damnatos sine permissione principis non licere, Divus Severus et Antoninus rescripserunt.

2) Gegen Hilgenf., S. 216.

römische Publikum geeignetes Material und somit des umständlichen Transports werth erscheinen lasse, so würden wir allerdings annehmen müssen, was keine weiteren Schwierigkeiten hätte, dass Ignatius ein kräftiger Mann gewesen, und dass auf die Anfrage des syrischen Statthalters, ob seine Uebersendung nach Rom genehm sei, von Rom aus nichts zu erinnern gewesen sei. Aber nicht einmal auf kaiserliche Rescripte aus dem 2. oder 3. Jahrhundert wird dieses jüngere Gesetz gegründet; wie kann man also danach ein Ereignis aus der Zeit Trajans beurtheilen, welches die jüngeren Zeitgenossen des Ignatius sich erzählen!

Im Gegensatz zu solchen Bemängelungen macht es beinah einen erfrischenden Eindruck, wenn Volkmar trotz der zum Theil sehr gegründeten Einwendungen von Lipsius immer wieder es versucht hat, auf Grund positiver geschichtlicher Ueberlieferung entgegengesetzten Inhalts die Nachricht von der Reise des Ignatius nach Rom für eine Fiction zu erklären und auf diesem kurzen Wege allen Briefen, die seinen Namen tragen, die Aechtheit abzusprechen [1]. Dazu soll die „zweifellose Kunde“ [2] nöthigen, welche Johannes Malalas [3] aufbewahrt hat, dass Ignatius zur Zeit des grossen Erdbebens, wovon Antiochien am 13. December 115 n. Chr. betroffen wurde, vor dem dort verweilenden Trajan Märtyrer geworden sei. Es geht schon über die Nachricht des Schriftstellers hinaus, wenn Volkmar (S. 121 vgl. 51) versichert, dass Ignatius in Folge der durch das Erdbeben gegen die *ἄθεοι* erregten Volkswuth verurtheilt worden sei. Malalas bringt

1) Zuletzt ausführlich im Handb. der Einl. in die Apokr. I, 49 ff. 121 ff.

2) So Relig. Jesu, S. 492.

3) Lib. XI, p. 276 ed. bonn.: *Ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Τραϊανὸς ἐν τῇ αὐτῇ πόλει διῆγεν, ὅτε ἡ θεομηνία* (d. h. das Erdbeben) *ἐγένετο. Ἐμαρτύρησε δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας· ἠγανάκτησε γὰρ κατ᾽ αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδόρει αὐτόν.* Die Zeitangabe in Betreff des Erdbebens s. vorher p. 275. Das *ἐπὶ αὐτοῦ* kann neben *τότε* nur coram Trajano bedeuten und *ἐμάρτυρησε* nur die Execution.

die Nachrichten über die Martyrien jener Zeit in keine andere als rein chronologische Verbindung mit dem Erdbeben, worüber er aus anderer Quelle berichtet hat, und nennt als Grund der Verurtheilung etwas ganz Anderes, dass nämlich Ignatius sich beleidigende Ausdrücke gegen den Kaiser herausgenommen habe. Die Notiz ist bis zur Unverständlichkeit abgerissen und steht unter den Nachrichten über Ignatius so völlig vereinsamt, dass man sich des Verdachts nicht erwehren kann, es sei hier durch ungeschickte Abkürzung der im m. colb. vertretenen Sage von einer schliesslich zum Märtyrertod führenden Verhandlung vor Trajan in Antiochien, vielleicht auch durch Misverstand eines zeitlich gemeinten ἐπὶ Τραϊανοῦ der Schein einer selbständigen Ueberlieferung entstanden. Aber gesetzt auch, es wäre der unzweifelhafte Wortsinn des Berichts die Meinung der Quelle, aus welcher Malalas schöpfte, so verdiente das doch nicht mehr Beachtung als viele andere Nachrichten dieses Compilators, dem wir z. B. das bekannte Schreiben des Präses Tiberianus an Trajan verdanken (l. XI, p. 273), und von dem wir nur wissen, dass er nach Justinian (gest. 565) und vor Johannes Damascenus [1]) (gestorben nach 754) geschrieben hat. Dass er ein Antiochener war, thut nichts zur Sache, da wir durch ganz andere Antiochener, Chrysostomus und Euagrius (vgl. oben S. 35. 52) wissen, dass am Ende des 4. wie des 6. Jahrhunderts die dortige Ueberlieferung nichts Anderes wusste, als dass Ignatius in Rom mit den Thieren gekämpft habe. Vergeblich bemüht sich Volkmar (Hdb. I, 124f.), den Schein zu erwecken, als ob seine Annahme keineswegs auf die bedenkliche Auctorität des Malalas allein sich gründe; und die kühne Behauptung, dass „die gesammte ältere Kunde“ in Bezug auf die Zeit des Martyriums, „welche sofort wie den Ort, so auch den Grund desselben angebe“ (S. 122) mit Malalas übereinstimme, scheint darauf berechnet, bequemer Unwissenheit zu imponiren. Das

1) In der 3. Rede über die Bilder (opp. ed. Le Quien I, 368; vgl. die dortigen Bemerkungen des Editors gegen Hody) citirt er den Malalas.

Thatsächliche ist dies: Während die ältere Ueberlieferung von den Ignatiusbriefen an bis nach Euseb eine genauere Zeitangabe überhaupt nicht enthält und von einer persönlichen Berührung des Märtyrers mit Trajan nichts weiss, lässt nur der eine Zweig jüngerer Ueberlieferung, das m. colb., den Ignatius durch Trajan bei Gelegenheit seines parthischen Feldzugs in Antiochien verurtheilt werden, aber in Rom sterben; der andere dagegen, den wir aus Hieronymus, Chrysostomus und zusammenhängend aus dem m. vat. kennen, lässt ihn erst in Rom mit Trajan zusammentreffen und dort gerichtet und hingerichtet werden. Es ist daher eine schwer zu begreifende Umkehrung des Sachverhalts, wenn Volkmar (S. 125) den Verdacht ausspricht, dass die Martyrologen und Chronisten erst nach Euseb das Martyrium des Ignatius vom Partherkrieg getrennt hätten. Euseb muss hinter Malalas, Briefe, welche Irenäus mit Verehrung las, hinter martyrologischen Machwerken vom Ende des vierten Jahrhunderts und aus noch späterer Zeit zurückstehen: alles dies aus dem einzigen Grunde, weil das Erdbeben, in dessen zeitliche Nähe Malalas das Martyrium des Ignatius setzt, auf den 13. December fiel, die griechische Kirche aber später am 20. December das Gedächtnis des Ignatius feierte. Zwar hat Volkmar [1]) mit Recht daran festgehalten, dass der 20. December in den ältesten Zeugnissen für seine Feier dem Tod und nicht der Translation des Ignatius galt [2]); aber zur Zeit des Chrysostomus war dieser Tag noch nicht der des Ignatius [3]). Der 20. December wird also kein Denkmal alter Erinnerung der antiochenischen Gemeinde sein, woran man jüngere Nachrichten zu prüfen hätte, sondern Malalas, zu dessen Zeit der erst vom 5. Jahrhundert an aufgekommene 20. December bereits alte Praxis war, ist eben hierdurch verleitet worden, die ihm überlieferte Kunde

1) Handb. I, 123f., gegen Lips. II, 9.

2) Der Sinn der bezüglichen Angabe des m. colb. ist unzweideutig (vgl. oben S. 12). Daneben bestand in späterer Zeit eine Translationsfeier am 29. Januar (s. oben S. 27).

3) Vgl. oben S. 53.

von der Begegnung des Ignatius mit Trajan bei Gelegenheit des Partherfeldzugs mit der anderweitigen Nachricht vom Erdbeben am 13. December in eine chronologische Verbindung zu setzen. Dem Scharfsinn neuerer Gelehrten überliess er es, aus einem so unbegründeten post hoc ein noch unbegründeteres propter hoc zu machen.

Geschichtliche Kunde über Ignatius ausser dem Wenigen, was in Vorstehendem herausgestellt und gegen die dagegen erhobenen Bedenken aufrecht erhalten worden ist, besitzen wir überhaupt nicht. Was man sich in späterer Zeit sonst noch von ihm erzählte, ist theils bewusste Dichtung, wie das Meiste, was der Interpolator und Vermehrer der älteren Briefsammlung seiner pseudoignatianischen Briefe zur Voraussetzung gab, theils aus vereinzelten Worten und Andeutungen der älteren Briefe sagenhaft herausgesponnen. So scheint aus den dunklen Worten Tr. 5 die Sage erwachsen zu sein, Ignatius sei der Erfinder des Wechselgesangs in der antiochenischen Gemeinde und der Kirche überhaupt und habe den Anstoss dazu durch eine Vision empfangen, in welcher er die Engel in antiphonischem Gesang die Dreieinigkeit preisen hörte [1]). Um so näher lag es dann, auch ihm wie so vielen Anderen eine ἀναφορά zuzuschreiben, welche in der jakobitischen Kirche zu Antiochien gebraucht [2]) und von Jakob von Edessa ins Syrische übersetzt wurde [3]). Aus den Grussüberschriften der Briefe griff das m. colb. den Beinamen des Verfassers ὁ θεοφόρος auf, um daraus dem Mangel an detaillirter Ueberlieferung über Ignatius abzuhelfen und insbesondere für das Gespräch mit Trajan einigen Inhalt zu gewinnen. Freilich hat man über die Aechtheit gerade dieses Textbestandtheils verschieden geurtheilt, obwohl die Geschichte des Textes, soweit wir sie zurückverfolgen können, keinen Anlass zu

1) Socr. h. h. VI, 8. Dasselbe kürzer bei einem Syrer des Mittelalters, Cur., p. 221, 3—11.

2) Renaudot, Liturg. orient. II, 215—226 gibt eine lateinische Uebersetzung aus dem Syrischen. Unter den Heiligen, für welche darin gebetet wird, steht Ignatius zuerst, Severus zuletzt, p. 221, cf. p. 483.

3) Assem. bibl. or. I, 476, cf. 562.

kritischen Bedenken gibt. Die alte syrische Uebersetzung (Scur.), welche spätestens um die Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden ist, fand bereits das *Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος* vor und hat den zweiten Namen ebenso wie den ersten als unübersetzbaren Eigennamen in seiner griechischen Form beibehalten [1]). Erst etwas später, aber wohl schon vor Entstehung der armenischen Uebersetzung aus der syrischen, taucht bei den Syrern die Uebersetzung auf „der mit Gott Bekleidete“ [2]). Noch im 4. Jahrhundert hat der Interpolator und Vermehrer der dem Eusebius vorliegenden Briefsammlung gearbeitet, und sowohl in den hinzugedichteten als in den älteren Briefen mit einziger Ausnahme desjenigen an Polykarp bietet diese Recension sammt ihrer lateinischen Uebersetzung das *ὁ καὶ θεοφόρος*. Die kürzere Recension im Original wie in der lateinischen Uebersetzung erkennt nicht einmal diese Ausnahme an, welche gewiss ein Rest ursprünglicher Differenz der Grussüberschriften ist. Sehen wir hiervon ab, so steht für die 6 übrigen Briefe ein Consensus aller spätestens seit 350 unabhängig von einander verbreiteten Textzeugen fest, welcher nöthigt, das *ὁ καὶ θεοφόρος* auf den ihnen gemeinsamen Stamm und, solange kein Zeugnis für einen anderen Text beigebracht ist, auf die Wurzel aller Ignatiustexte zurückzuführen. Mindestens vor Euseb las man so; es ist also unberechtigt, es deshalb für ein Einschiebsel

---

1) Cur. p. 2, 1; 16, 1; 40, 1. So auch in dem originalsyrischen Fragment, p. 219, 1.

2) In den Ueberschriften Sfr. 197, 2; 201, 6; 221, 7; 365, 2. ܠܒܝܫ ܐܠܗܐ. Im Römerbrief des Martyriums (Cur. 224, 24; Moes. [, 1) ܡܠܒܫ ܠܐܠܗܐ. Wie völlig sich dies zur Zeit der Uebersetzung des m. colb. bereits festgesetzt hatte, zeigt sich besonders darin, dass es selbst in der Erzählung vorkommt, wo doch die Deutung: „welcher die Wohnung Gottes ist“ (Cur. 223, 2, 5 sq.) es ausschliessen sollte. Wie die Faust aufs Auge passt auf die Frage: „Wer ist der, welcher Gott sich als Kleid] angelegt hat?“ die Antwort: „Der, welcher Christus im Herzen hat“ (cf. Cur. 218, 1 sq.). Der A mit Einschluss der Uebersetzung des Römerbriefs im Martyrium hat beständig übersetzt: qui est Deum induens oder Deo vestitus. Nur Her. inscr.: qui et Deum induens.

zu halten, weil Euseb und Hieronymus diesen Namen des Ignatius noch nicht erwähnen (Buns. I, 33). Es erwähnen denselben ebensowenig der Syrer Johannes Monachus, welcher gegen Ende des 4. Jahrhunderts die alte syrische Uebersetzung der Briefe benutzte und alle Ehrentitel auf Ignatius häufte [1]), Athanasius und Theodoret, das m. vat. und Socrates in der Kirchengeschichte. Auch in der Lobrede des Chrysostomus auf Ignatius wie in der ihm fälschlich zugeschriebenen homilia de legislatore (s. oben S. 34), bei dem späteren Johannes von Antiochien in einem Brief an Proclus von Konstantinopel [2]) und bei dem alexandrinischen Patriarchen Timotheus [3]) sucht man den Titel vergeblich. Plötzlich seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts taucht er bei einer Reihe von Schriftstellern, besonders der antiochenischen Kirche auf, und zwar zuerst bei Severus [4]) in drei Reden auf Basilius und Gregor, welche er in der Kirche des Ignatius hielt. Ihm schliesst sich der antiochenische Bischof Ephraim [5]) und dann der antiochenische Kirchenhistoriker Euagrius (I, 16) an, und kaum einer der nachfolgenden griechischen Schriftsteller lässt es an diesem Namen fehlen; er ist zum Ehrentitel geworden, über den man erbaulich redet [6]), während die Kirchenschriftsteller des 4. und 5. Jahrhunderts, welche ihn in den Briefüberschriften lasen, ihn nicht der Erwähnung werth fanden. Daraus folgt, dass man ihn damals nicht für einen Ehrentitel, sondern für einen Namen unbekannten Ursprungs hielt. Um so unwahr-

---

1) Cur. 206, 22 sq. Ueber seine Zeit und sein Verhältnis zu Scur. s. weiter unten.

2) Gallandi, bibl. patr. IX, 694 A, um das Jahr 440.

3) S. die syrischen Fragmente bei Cur. 210 sqq.

4) Bischof von Antiochien in den Jahren 513—518/9. Die syrischen Texte bei Cur. 215, 17. 25; 217, 4.

5) Phot. bibl. cod. 228 u. 229. Nebenbei sei bemerkt, dass es einen „Ephraim von Theopolis“ wohl nur bei Lips. II, 15 gibt. Antiochien führte seit dem Jahre 526 den Ehrentitel θεούπολις (Euagr. h. e. IV, 6).

6) S. die Anführungen bei Cur., p. 175 sqq., besonders p. 176 Antioch. mon. hom. 1 (Magn. bibl. Par. 1654. XII, 15 C) und hom. 124 (bei Cur., p. 178 fälschlich 126) l. l. p. 219 D.

scheinlicher wird es, dass er eine Glosse des 2. oder 3. Jahrhunderts sein sollte. Auch die Schriftsteller dieser Zeit, welche den Ignatius erwähnen, Irenäus und Origenes, gebrauchen den Beinamen nicht. Lasen auch sie ihn schon an der Spitze der Briefe, so müssen auch sie nichts von dem Ursprung und einer besonders ehrenvollen Bedeutung desselben gewusst haben, obwohl seine appellative Bedeutung (s. Anhang II, 1) sie leicht dazu hätte verführen können, zu erfinden, was sie nicht wussten. Jedenfalls kennt die alte Kirche vom 2. bis 5. Jahrhundert den Ignatius nicht unter dem Namen ϑεοφόρος; dann kann auch in diesem Zeitraum niemand auf den Gedanken gekommen sein, ihn in den Text einzuschieben. Er hat ursprünglich dagestanden. Schon die Form der Anführung ist eine andere als die bei den Schriftstellern vom 6. Jahrhundert an, welche ihn als Ehrentitel gebrauchen, und kennzeichnet ihn als einen zweiten Namen, welchen Ignatius neben dem anderen führte [1]). Da aber keine Ueberlieferung seinen Ursprung erklärte oder ihn sonst bedeutsam erscheinen liess, so blieb er unbenutzt, bis das m. colb. ihn sinnig deutete. Es ist also nicht zufällig, dass erst nach dessen Entstehungszeit und ziemlich gleichzeitig mit anderen Spuren von dessen Einfluss auf die kirchliche Ueberlieferung der Name ϑεοφόρος als Ehrentitel des Ignatius in Aufnahme kam. Eine plumpe Sage schöpfte aus dem Namen „Gottesträger“ das Abendland im Mittelalter [2]). — Eine ganz andere Deutung des Namens ergab sich späteren Griechen aus der Accentuation ϑεόφορος, welche bei einem wirklichen Eigennamen die regelmässige ist [3]). Dachte man gleichwohl an die Bedeutung des Worts, so war Ignatius „der von

1) Schon Pears. III, 3 verglich mit Recht Act. 13, 9. Stimmt man dem zu, so kann man nicht gleichzeitig sagen, Ignatius lege sich den Beinamen „Gottesträger“ bei (Hilgenf., S. 190 vgl. 193).

2) Vincent. Bellov. spec. histor. X, 57 ed. Bened. IV, 388: Hujus cor quum minutatim divisum esset, nomen domini Jesu Christi, literis aureis inscriptum (ut legitur), in singulis partibus inventum est. Dixerat enim, se habere Christum in corde.

3) Vgl. Pears. II, 150; Kühner, ausführliche Grammatik I, 256.

Gott Getragene"; und war er andererseits kein jüngerer Zeitgenosse der Apostel, war er ein Kind, als diese junge Männer waren, so lag nichts näher, als ihn zu dem Kind zu machen, welches der menschgewordene Gott einst auf den Armen getragen hatte [1]), und Marc. 9, 33—41 war die angemessene Lection für den Tag des Ignatius [2]). — Die Syrer, welche für Ignatius ein begreifliches Interesse hatten, übersetzten seinen lateinischen Namen in ihre Sprache, indem sie ihn Nurono „den Feurigen" nannten. Die Quelle davon wird eine der Reden sein, welche Severus als Patriarch von Antiochien hielt und Jakob von Edessa (gest. 710) und Andere ins Syrische übersetzten [3]). In der schon angeführten Rede [4]) belehrt Severus seine Gemeinde etwa so: „Auf dieselbe Weise wurde auch der Gottesträger Ignatius — der, welcher jetzt dies geistliche Mahl in seinem Haus, dem Bethaus, uns vorsetzt, und welcher sich freut an den preiswürdigen Tugenden seiner Schüler — von den feurigen Thaten, davon, dass man das Zukünftige im voraus wusste, Ignatius genannt. Denn wer in der Sprache der Römer auch nur einigermassen bewandert ist, weiss, dass Nurono, ‚der Entbrannte', wie wir sagen, davon seinen Namen hat. Denn ignis nennen die Römer das Feuer, welches angezündet und entbrannt ist. Wer aber ist der, welcher die Gluth, d. h. die Fackel der göttlichen Liebe, in sich hat und von Begierde, für Christus zu leiden, entbrannt ist? Er, der auch, als er an die Römer schrieb, sagte: ‚Feuer und Thiere und zehntausend Arten von Qualen mögen über mich kommen; nur Jesu Christi möge ich würdig werden'." Der syrische Uebersetzer setzt an die Stelle des Namens Ignatius, wo er zum zweiten Mal vorkommt, sofort die Uebersetzung Nurono, was er selbst und seine aufmerkasmen Leser gewiss nicht anders verstanden haben

1) Vgl. Pears. II, 124. 144 sqq.

2) Menolog. ed. Morcelli I, 368.

3) Assemani, bibl. or. I, 469. Bickell, conspectus rei Syror. liter., p. 54.

4) Cur. 216. Ueber die nothwendige Emendation s. Anhang I, 4.

werden, als der griechische Redner es verstehen lehrte, als Bezeichnung der glühenden Liebe, womit Ignatius im Martyrium Christum suchte. Mag man sich in der Folgezeit, als Nurono ein geläufiger Ehrenname des Ignatius geworden war, des ursprünglichen Sinns und vollends des Ursprungs des Namens nicht mehr bewusst gewesen sein [1]), so ist doch für uns beides kaum noch zweifelhaft. Er ist kein einheimisches Gewächs des eigentlich syrischen Bodens, auf dem man kaum wusste, was ignis bedeute [2]), sondern vom Boden der griechisch redenden Kirche, wo man nur nicht bedachte, dass der allerdings lateinische Name Ignatius oder Egnatius [3]) mit ignis nichts zu schaffen habe, dorthin verpflanzt.

---

1) Ein spätes Misverständnis s. bei Grabe II, 1.

2) Das zeigt z. B. der syrische Scholiast zu Severus bei Cur., p. 216; vgl. Anh. I, 4.

3) Cf. Pears. III, 1 und oben S. 28.



II.

Geschichte der ignatianischen Briefe seit Eusebius.

1. Die verschiedenen Sammlungen ignatianischer Briefe.

Der einzige Schriftsteller des kirchlichen Alterthums, dem wir eine ausdrückliche Nachricht über eine ihm vorliegende Sammlung von Briefen des Ignatius verdanken, ist Eusebius. Neben ihm verdient sein leichtfertiger Abschreiber Hieronymus, um von dessen Nachtretern ganz zu schweigen, kaum genannt zu werden, und es war ein böser Misgriff, wenn Ussher (diss., p. 7 sqq.) nicht allein von der Voraussetzung ausging, Hieronymus rede über Ignatius auf Grund einer ihm vorliegenden Sammlung der Briefe des Ignatius, sondern auch allem Anschein nach durch dessen abkürzende Wiedergabe der Worte Eusebs in der Auffassung dieser sich bestimmen liess [1]). Hieronymus hat, wenn nicht Alles trügt, die Briefe des Ignatius nie gelesen, jedenfalls aber an keiner Stelle seiner Werke gleichzeitige Einsicht in dieselben bekundet. Das einzige den Ignatius Betreffende, was er nicht aus Eusebs Kirchengeschichte und der oben (S. 32 f.) nach-

1) Vgl. dagegen Pears. I, 21 sqq.

gewiesenen martyrologischen Quelle und endlich aus einem angeblich von Theophilus von Antiochien verfassten Commentar zu den Evangelien geschöpft hat [1]), ist eine geschmacklose rhetorische Wendung, worin er Ignatius neben Polykarp, Irenäus und Justin als Verfasser antihäretischer volumina nennt, und ein Irrthum, nämlich die Anführung eines Ausspruchs des Barnabas als ignatianisch [2]). Jedenfalls aber haben wir uns bei Hieronymus nicht über das Verständnis der Worte Eusebs Rath zu holen. Ignatius ist überhaupt der erste nachbiblische kirchliche Schriftsteller, welchen Euseb in der Kirchengeschichte erwähnt. Daher sagt er auch von Ignatius (III, 36, 4): *προὔτρεπέ τε ἀπρὶξ ἔχεσθαι τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, ἣν ὑπὲρ ἀσφαλείας καὶ ἐγγράφως ἤδη μαρτυρόμενος διατυποῦσθαι ἀναγκαῖαν . ἡγεῖτο.* Vor den Nachrichten über die dem Clemens von Rom zugeschriebenen Schriften, dessen Amtsantritt er sich später denkt, als den des Ignatius, und vor Besprechung des Werks des Papias, den er überhaupt für ein Glied erst der zweiten nachapostolischen Gene-

---

1) Curetons Meinung (introd., p. LXVII sq.), dass Hieronymus die ungenaue Anführung von Eph. 19 aus den von ihm übersetzten Homilien des Origenes zum Lucas (Orig. ed. Delarue III, 938 A) geschöpft habe, ist unhaltbar; denn Origenes citirt wörtlich: *καὶ ἔλαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας*; Hieronymus dagegen schreibt: Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam, cur a desponsata conceptus sit: ut partus, inquiens, ejus celaretur diabolo, dum putat eum non de virgine, sed de uxore generatum. Schon die Aufzählung der vier Gründe und der Gleichlaut der vom ignatianischen Text so weit abweichenden Anführung mit den Worten des Theophilus (quarto, ut partus ejus falleret diabolum, putantem Jesum de uxorata non de virgine natum) beweist, dass Hieronymus aus dessen ihm bekannten Commentar (catal. 25), schöpft, wie schon Pears. I, 5 sq. zeigte. Da aber Theophilus den Ignatius nicht nennt, muss Hieronymus anderswoher, wahrscheinlich aus der angeführten Stelle des Origenes, gewusst haben, dass der Gedanke ursprünglich dem Ignatius gehöre. Vgl. Lips. II, 19.

2) S. die Stellen bei Cur., p. 166. Freilich darf man sich, wenn man „zur Kritik der Worte“ des Hieronymus etwas bemerken will, nicht auf die „Interpunction“ dieses oder eines andern Abdrucks stützen, an welcher Hieronymus völlig unschuldig ist.

ration hält, gibt er seinen „Katalog" der ignatianischen Briefe [1]). Wenn es sich nicht von selbst verstünde, würde dieser sein Ausdruck beweisen, dass er eine vollständige Aufzählung zu geben meint. Die Briefe liegen ihm vor, während er schreibt, und dienen ihm neben der mündlichen Ueberlieferung von der Reise des Ignatius zum Martyrium in Rom als einzige Quelle seiner Darstellung dieser Reise und der Entstehung der Briefe. Nach Ort und Zeit der Abfassung ordnet er die Briefe. Von Smyrna aus schrieb Ignatius an die Gemeinden zu Ephesus (1), Magnesia am Mäander (2), Tralles (3), Rom (4), von Troas aus an die zu Philadelphia (5) und Smyrna (6) und endlich noch besonders an Polykarp, dem er seine antiochenische Gemeinde ans Herz legte (7). Hieronymus freilich scheint die Worte seiner Vorlage in der Eile so verstanden zu haben [2]), als ob der Brief

---

1) III, 38, 1: *τοῦ Ἰγνατίου ἐν αἷς κατελέξαμεν ἐπιστολαῖς* (cf. 36, 10). Vgl. auch 38, 5; wo es nach Besprechung der clementinischen Literatur im Rückblick auf c. 36 heisst: *εἴρηται δὲ καὶ τὰ Ἰγνατίου καὶ Πολυκάρπου.* Von Letzterem hat er zwar nur den einen Brief an die Philipper genannt und macht es ebenso, wo er aus Anlass des Irenäus wieder auf ihn zu reden kommt (IV, 14, 8sq.), obwohl er gerade aus Irenäus auch von andern Briefen Polykarps weiss (V, 20, 8). Er nennt eben nur die seiner Zeit vorhandenen und ihm aus eigener Anschauung bekannten Schriften.

2) Des Is. Casaubonus Vorschlag (exercc. ad Baron. ann. ed. Gen. 1663. p. 601sq.), den auch Pears. I, 24 billigte, zu schreiben: inde egrediens scripsit ad Philadelphenos et ad Smyrnaeos – et proprie ad Polycarpum, commendans illi Antiochensem ecclesiam — in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium etc. (Hier. cat. 16), bürdet dem Hieronymus eine vollends unverständliche Satzbildung auf, und der Schein, dass er einen und denselben Brief an die Smyrnäer und Polykarp gerichtet sein lässt, wird nur verstärkt. Nimmt man an, Hieronymus habe zwei Briefe verstanden, so würde er seine Unkenntnis der ignatianischen Briefe noch offenbarer beweisen, indem er dann die Stelle aus Sm. 3 auf den Brief ad Pol. zurückgeführt hätte. Vgl. Lips. II, 17f. Da dies aber durch die ausdrückliche Bemerkung Eusebs (*Σμυρναίοις γράφων*) ausgeschlossen war, so ist auch gewiss, dass Hieronymus seine Quelle dahin misverstanden hat, der eine Brief an die Smyrnäer enthalte die Stelle Sm. 3 und die

an die Smyrnäer nur zugleich noch besonders an Polykarp gerichtet gewesen wäre, und als ob in diesem an Bischof und Gemeinde von Smyrna gerichteten Brief die von Euseb mitgetheilte Stelle aus Sm. 3 stünde. Aber auch abgesehn davon, dass im Smyrnäerbrief Polykarp weder angeredet noch auch erwähnt ist, und dass die auf die Antiochener bezüglichen Bitten dort nicht an den Bischof, sondern an die Gemeinde gerichtet sind (Sm. 11), so sind auch die Worte Eusebs unmisverständlich [1]). Von einem brieflichen Verkehr sowohl mit den Smyrnäern als auch mit ihrem Bischof Polykarp sagt er. Nachdem er mit Bezug auf ad Pol. 7. 8 über den dem Polykarp gegebenen Auftrag geredet hat, kehrt er zu Ignatius und, um jedes Misverständnis zu vermeiden, ausdrücklich zu dem an vorletzter Stelle genannten Smyrnäerbrief zurück. Alles, was Euseb über die 7 Briefe mittheilt, die Orte und die Reihenfolge ihrer Abfassung, die Namen der darin genannten Bischöfe, die allgemeine Charakteristik ihres Inhalts, sowie die Angabe einiger merkwürdiger Einzelheiten, hat er selbstverständlich nicht aus irgend welcher Ueberlieferung, sondern aus den vor ihm liegenden Briefen genommen [2]). Er schreibt ja ein ganzes Kapitel aus dem Römerbrief und einen kürzeren Satz aus dem an die Smyrnäer wörtlich ab und leitet ersteres als Beweis für die voraufgehende, noch unvollständige Darstellung der Entstehung und des Inhalts der Briefe ein [3]). Indem er aber das Citat aus

---

Privataufträge an Polykarp betreffs der antiochenischen Gemeinde, und einen besonderen Brief an Polykarp gebe es nicht.

1) Unbeholfen ist der Satzbau allerdings; aber das *αὐτῷ* zeigt doch, dass zu *Πολυκάρπῳ* nicht etwa *παρατίθεται*, sondern *διὰ γραφῆς ὁμιλεῖ* gehört, welches letztere durch *τε — καὶ — ἰδίως τε* auf die Philadelphener, Smyrnäer und Polykarp bezogen ist. — Vgl. Voss, S. 265.

2) Die Ausdehnung des *λόγος ἔχει* (vgl. oben S. 51, Anm. 2) auf das ganze Kapitel über Ignatius (Buns. II, 17; Cur., p. LXXI) ist erstlich willkürlich und zweitens sinnlos.

3) § 6: *ἐξ ὧν* — was nur auf die theilweise schon aufgezählten Briefe überhaupt sich beziehen kaun — *καὶ βραχύτατα εἰς ἐπίδειξιν τῶν εἰρημένων παραθέσθαι ἄξιον.*

dem Römerbrief, ohne die Quelle näher anzugeben, als Anführung aus den Briefen gibt, lässt er erkennen, dass ihm die Briefe als Ganzes, als Buch bekannt sind und vorliegen. Daher nimmt er auch die Anführung eines ignatianischen Ausspruchs bei Irenäus, obwohl dieser weder den Namen des Ignatius, noch eine schriftliche Quelle nennt, ohne weiteres als eine Erwähnung der Briefe des Ignatius in Anspruch [1]), und bezieht auf die ihm selbst vorliegende Sammlung auch schon die von Briefen des Ignatius handelnden Worte in Polykarps Brief an die Philipper (§ 13 sqq.). Vergleicht man ferner, wie Euseb über die unter Clemens' Namen verbreiteten Schriften, über den Barnabasbrief und den Hirten des Hermas, über die Antilegomena und Apokrypha des neutestamentlichen Kanons redet, so leuchtet ein: Euseb hat nie von der Existenz anderer ignatianischer Briefe, als dieser sieben, die ihm vorliegen, und nie von einem Zweifel an der Aechtheit dieser gehört. Das Gegentheil letzterer Behauptung ergibt sich ebenso wenig [2]), ja noch viel weniger aus der Anführung jener Stellen aus Irenäus und Polyc., als aus dem ähnlichen Verfahren in Bezug auf den allgemein anerkannten ersten Brief des Clemens sich folgern lässt [3]), dass Euseb diesen eines Beweises der Aechtheit bedürftig gehalten habe. Die Stelle aus Irenäus und die aus Polyc. 9 führt er in erster Linie als älteste schriftliche Zeugnisse für die mündliche Ueberlieferung von der Reise und dem Martyrium des Ignatius an; die zweite Stelle aber aus Polykarps Brief (c. 13) war nicht sowohl ein Zeugnis für die Aechtheit, als eine wichtige Nachricht über die erste Sammlung der Briefe des Ignatius. Es ist ihm literarhistorisch interessant, die Benutzung der ältesten kirchlichen Literatur bei den nächstfolgenden Schriftstellern nachzuweisen, auch wenn, wie in Bezug auf Justin den Märtyrer, ein kritischer Zweifel gar nicht zu beseitigen war (V, 8, 9).

---

1) l. l. § 12 cf. V, 8, 9. — Iren. V, 28, 4.

2) Gegen Cur., p. LXXI sqq. u. 337.

3) h. e. IV, 22. 23; VI, 13, 6. Ein indirectes Zeugnis für den Clemensbrief ist auch die Berufung auf Hegesipp III, 17.

Euseb hat den Inhalt und die Textgestalt der ihm vorliegenden Sammlung durch seine directen und indirecten Mittheilungen aus derselben [1]) hinreichend charakterisirt, so dass die historische Kritik von jeher in Stand gesetzt und darauf angewiesen war, diese Sammlung, welche am Anfang des 4. Jahrhunderts dem grössten Bücherkenner der alten Kirche allein bekannt war, wiederzugewinnen und an dem durch Euseb dargebotenen Kanon Alles zu messen, was sich für ignatianisch ausgab. Was zuerst durch den Druck bekannt wurde, war nur durch den Namen des Ignatius mit jener Sammlung des Alterthums verknüpft. Hinter einem sehr andersartigen Werk wurden in Paris 1495 zur Ausfüllung eines leer gebliebenen Blatts vier lateinische Stücke, zwei Briefe des Ignatius an den Senior d. h. den Apostel Johannes, einer an Maria, die Mutter Jesu, und eine Antwort der Letzteren hierauf abgedruckt [2]). In allen Handschriften, welche diese Stücke enthalten, bilden sie eine Gruppe für sich, und es ist mehr als zweifelhaft, ob die Andeutung von noch anderen derartigen Briefen, welche sich in dem an die Mutter Jesu allerdings findet [3]), wirklich auf eine grössere Sammlung hinweisen soll. Es war nur ein Fehler der älteren Ausgaben der Werke des heiligen Bernhard, in Folge dessen frühere Gelehrte schon bei diesem eine Anführung

1) Zu den beiden wörtlichen Citaten aus Rom. 5 und Sm. 3 in h. e. III, 36 kommt ein drittes aus Eph. 19 in seinem nur im Auszug erhaltenen Gutachten an Stephanus bei Mai, script. vet. nov. collectio, I, 1, 2 ed. alt. 1831.

2) S. den vollständigen Titel des mir nicht zu Gesicht gekommenen Werks bei Cur., introd., p. I sq. Die dortige fehlerhafte Angabe über den 4. Brief corrigirt die Note auf p. II. Die vollständigste Vergleichung der Handschriften und älteren Ausgaben liefert Ussher in der appendix (bei Cler. II, 121 sq.), eine gediegene Besprechung in diss., p. 142 sqq.

3) Ign. ad S. Mariam: Scripsi tibi etiam alias et rogavi de eisdem. Die Gegenstände seiner Wissbegier berühren sich, nach dem ersten Brief an Johannes zu urtheilen, mit den widerwärtigsten apokryphischen Phantasien. Cf. Thilo, cod. apocr. 247. 251. 379 sq.

dieser Briefe und zugleich ein Zeugnis für den ursprünglich grösseren Bestand dieser Sammlung zu finden meinten. Bernhards Worte [1]), wie sie nach den Handschriften lauten, zeigen, was schon der Fortgang seiner Rede hätte lehren können, dass er den Brief des Ignatius an Maria von Kastabala im Sinn hatte. Wenn er gleichwohl von mehreren Briefen an die fragliche Maria redet, so wird nicht eine Verwechselung einer Maria mit einer anderen vorliegen — denn in keiner Handschrift fanden sich die Briefe an beide Marien zusammengestellt —, sondern der mit den Briefen des Ignatius verbundene Brief der Maria von Kastabala an Ignatius gab ihm, wie auch noch Spätern [2]) Anlass, von Briefen des Ignatius an diese Maria zu reden. Möglich wäre es auch, dass ihm eine Handschrift vorgelegen, in welcher der an der Spitze stehende Brief des Ignatius an diese Maria so, wie in mehreren noch vorhandenen Handschriften *πρὸς Μαρίαν, ἐπιστολὴ α'* überschrieben war (s. Dressel S. 223), wodurch dann der Schein einer Mehrheit von Briefen an dieselbe Person entstand. Noch weniger kann der Dionysius Carthusianus, den Ussher anführt, als Zeuge für einen grössern Umfang dieser Fiction gelten; denn seine Worte [3]) sind, wie Jeder sieht, auch andrer Deutung fähig. Die unbestimmte Kunde von Briefen des Ignatius an eine Maria Christifera, worunter man am natürlichsten die Mutter Jesu verstand [3]), und der durch Hieronymus verbreitete Irrthum, dass Ignatius ein Schüler des Johannes gewesen, mag ihre Erdichtung veranlasst haben, vielleicht erst zur Zeit des lyoner Concils unter Innocenz IV.

1) Bernhardi opp. ed. Mabillon 1680 I, 839 F in der 7. Predigt über Ps. 90 (91): Magnus ille Ignatius, discipuli quem diligebat Jesus auditor, martyr noster, cujus pretiosis reliquiis nostra ditata est paupertas, Mariam quamdam (fehlt in den älteren Ausgaben) in pluribus quas ad eam scripsit, epistolis Christiferam consalutat. Vgl. die krit. Note Mabillons.

2) S. das Inhaltsverzeichnis vor dem cod. Cusan. bei Dressel p. LXI; aber auch schon Antonius in seiner Melissa citirt den Brief der Maria von Kastabala mit *Ἰγνατίου Θεοφόρου* (ed. Tigur. 1546, p. 96).

3) Cf. Uss. diss., p. 143. Voss, p. 302 sq.

(im Jahre 1245), in welche ein Handschriftenkatalog ihre Auffindung und angebliche Uebersetzung aus dem Griechischen setzt (Cotel. bei Cler. II, 119). Dass sie je griechisch existirt haben, möchte ich wenigstens nicht auf die Angabe des armenischen Bischofs Menas von Bagrevand gründen, welcher ein griechisches [1]) Exemplar von 9 ignatianischen Briefen gesehn haben will, worunter sich neben den voreusebianischen (mit Ausnahme des Römerbriefs) in interpolirtem Text auch zwei an Johannes und einer an Maria befanden. Schnell genug ist es allerdings diesen dürftigen Machwerken gelungen, in Handschriften besseren ignatianischen Gehalts einzudringen, aber, soviel wir sonst wissen, nur in lateinische und immer nur anhangsweise [2]). Sie scheinen noch weniger wie das, was, von allem Ignatianischen zuletzt, in äthiopischer und arabischer Uebersetzung bekannt geworden ist [3]), eine organische Fortbildung einer aus dem Alterthum überkommenen Briefsammlung zu sein.

J. Faber Stapulensis würdigte sie, wenn anders er sie kannte, nicht einmal des Wiederabdrucks, als er bald darauf eine alte lateinische Uebersetzung von 11 anderen Briefen des Ignatius und Polykarps Brief an die Philipper hinter Pseudodionysius veröffentlichte (Paris 1498). Einen 12ten fügte Champerius in der Ausgabe von 1536 hinzu, den an Maria von Kastabala. Die

---

1) Der Mechitarist Katergi, der dies in der Zeitschrift für katholische Theologie von Scheiner und Häusler IV, 316 (1852) mittheilt, fügt hinzu „(gedrucktes)"; aber von einem Drucke dieses Inhalts würden wir doch wohl wissen.

2) Uss. diss., p. 143 und in der append. bei Cler. II, 121 sq. Smith, praef.

3) Aethiopisch durch Dillmann bei Cur., p. 256 sq., arabisch durch Moesinger, p. 13 sq. Allerdings erinnert der erste Satz des zweiten Fragments an Trall. 9 und zwar mehr an die kürzere Recension dieses Briefs. Es ist möglich, dass ein syrischer Monophysit — denn syrisch wird wohl das Original beider Uebersetzungen sein —, welcher den Ignatius zum Vertreter seiner Lehre machen wollte, im Anschluss an die kürzere Recension und Sammlung von 6 oder 7 Briefen weiter mindestens bis zu Nr. 13 fingirt hat. Ex epistola decima tertia ist das zweite Fragment genommen.

dieser lateinischen Sammlung in Bezug auf Anordnung und Text im allgemeinen entsprechende griechische Sammlung gab zuerst Valentin Hartung, genannt Frid (Paceus, *Εἰρηναῖος*) [1]), nach einer Handschrift der augsburger Stadtbibliothek heraus. Ohne hierum zu wissen, liess der gelehrte Buchhändler Andreas Gesner bald darauf dieselben 12 Briefe nach einer Handschrift aus der Bibliothek des Gaspar von Nydprugck abdrucken [2]). In den diesen ersten Drucken zu Grunde liegenden, sowie in den später von Ussher, Cotelier und Dressel benutzten griechischen und lateinischen Handschriften (s. Anh. I, 1) derselben Recension herrscht, soweit darüber Kunde vorhanden ist, durchweg die gleiche Ordnung. Aber es ist nicht völlig deutlich, wie viele derselben die Reihe unverkürzt von Anfang an enthalten. Ein Zufall ist es, dass die griechischen Handschriften v und o (s. Anh. I, 1), welche auf dieselbe Quelle zurückgehn, mit dem seines Anfangs beraubten Trallianerbrief beginnen. Aber in manchen Handschriften jedenfalls und in allen älteren Ausgaben des griechischen und des lateinischen Textes fehlte der Brief der Maria von Kastabala an Ignatius, obwohl er die unerlässliche Voraussetzung des darauf antwortenden Briefs des Ignatius ist. Lateinisch gab ihn zuerst Ussher p. 127 sqq. cf. 223, griechisch Voss p. 55 sqq. cf. 302 heraus, aber beide aus Handschriften einer ganz anderen Sammlung. Dazu kommt, dass er in den von Dressel verglichenen vollständigern Handschriften sowohl des Originals als der Uebersetzung unserer Sammlung fehlt [3]). Aber der Umstand, dass Herausgeber wie Faber Stapulensis und Ab-

1) So mannigfaltig nennt er sich selbst auf dem weitläufigen Titel seiner Ausgabe (Dillingen 1557) und über der Vorrede.

2) Als zweite Abtheilung des Sammelwerks: Theologorum aliquot veterum orthodoxorum libri, mit besonderer Paginirung und dem Sondertitel: Ignatii beatissimi martyris et archiepiscopi Antiocheni epistolae duodecim. Joanne Brunnero Tigurino interprete. Per Andream Gesnerum, 1560. — Wer eigentlich für den griechischen Text verantwortlich ist, weiss man nicht. An diesem Sammelwerk waren verschiedene Gelehrte betheiligt.

3) Nämlich in b sind 12 Briefe mit dem an Maria von Kastabala an der Spitze, in f gar nur 11 Briefe enthalten, also auch nicht die Antwort

schreiber, wie der des cod. f, auch den jedenfalls dieser Sammlung angehörigen Brief des Ignatius an Maria stillschweigend weglassen, verwehrt die äusserlich nahegelegte Annahme, dass der Brief der Maria von Kastabala nicht ursprünglich der Sammlung angehört habe. Von der augsburger Handschrift, welche der dillinger Ausgabe zu Grunde liegt, wissen wir es zuverlässig, dass in derselben vor den 12 Briefen des Ignatius eine ihres Anfangs beraubte epistola a quadam sancta ad patrem quemdam missa stand [1]. Der im Katalog der augsburger Bibliothek abgedruckte Briefschluss wurde schon von Ussher als Stück des Briefs der Maria Kastabala erkannt und vor Wiederentdeckung des ganzen griechischen Textes der Ausgabe von 1644 einverleibt. An der Spitze der griechischen Sammlung hat also dieser Brief gewiss gestanden, und zwar nicht erst zu der Zeit, als junge Handschriften wie a geschrieben wurden. Schon der dem 8. Jahrhundert angehörige Antonius hat in seiner Melissa [2] ein längeres Excerpt aus dem Brief der Maria von Kastabala mit Ἰγνατίου θεοφόρου angeführt, diesen Brief also mit den Briefen des Ignatius verbunden gefunden. Nicht so sicher lässt sich behaupten, dass er auch im Original der lateinischen Uebersetzung vorhanden war. Die Spur bei Bernhard von Clairvaux ist unsicher (s. oben S. 81), und in den erhaltenen Handschriften der lateinischen Uebersetzung fehlt er; aber die scheinbar imposante Uebereinstimmung derselben will im Grunde wenig besagen, da sie sämmtlich auf einen ziemlich secundären Archetypus zurückgehn. Alle haben sinnlose Schreibfehler wie corusca statt chorus Eph. 19 mit einander gemein. Alle brechen den Brief an Polykarp am Schluss von c. 3 ab [3] und zwar die anscheinend älteste

des Ignatius an Maria. Die engverwandten lateinischen Handschriften rg und pl haben denselben Inhalt wie die griechische b.

1) Catalogus. codd. qui sunt in bibliotheca reipublicae Augustanae Vindelicae [auctore D. Hoeschelio] 1595, p. 21 sq.

2) ed. Tigur. 1546, p. 96. Woher eigentlich die barbarische Anführung „Antonius Melissa“ bei Gelehrten, soviel ich weiss, nur unsres Jahrhunderts stammt, weiss ich nicht.

3) Uss., p. 138; Dressel, p. 304.

von Allen (rg) schon mit einem explicit octava, worauf dann der Antiochenerbrief folgt. Der Schreiber von rg muss eine Handschrift vor sich gehabt haben, welche die Verstümmelung nicht mehr anzeigte, also mindestens durch zwei Glieder von der Urschrift des L^2 getrennt sein, durch eine sichtbar defecte Handschrift und eine Handschrift, welcher der Defect nicht mehr anzusehen war, man müsste denn annehmen, es habe der Uebersetzer (L^2) von den vielen griechischen Handschriften dieser Sammlung zufällig eine gefunden, welche den Brief an Polykarp nur verstümmelt enthielt. So unwahrscheinlich Letzteres ist, so unsicher ist der Schluss vom Bestand der uns bekannt gewordenen Handschriften des L^2 auf den Bestand der lateinischen Urschrift. In dieser kann der Brief der Maria ebensogut enthalten gewesen sein, als gefehlt haben. Wenn Letzteres [1]), dann aus demselben einfachen Grund, um deswillen er aus vielen griechischen Handschriften verschwand, weil man unter den Briefen des Ignatius nicht solche an ihn haben wollte. Nach alle dem dürfen wir die vollständige Reihenfolge der Briefe im cod. Augustanus als die ursprüngliche, dieser Sammlung charakteristische betrachten. Es ist diese [2]): 1) Mariae Castab. ad Ignatium, 2) Ignatii ad Mariam, 3) Trallianos, 4) Magnesios, 5) Tarsenses, 6) Philippenses, 7) Philadelphenos, 8) Smyrnaeos, 9) Polycarpum, 10) Antiochenos, 11) Heronem, 12) Ephesios, 13) Romanos.

Die Sammlung enthielt also sämmtliche Titel der eusebianischen, aber untermischt mit anderen Briefen, welche, wie später gezeigt werden soll, jedenfalls nach Euseb entstanden und mindestens 2 Jahrhunderte jünger als die dem Euseb bekannten sind. Die Vertheilung lässt es so erscheinen, als ob es dem Ordner darum zu thun gewesen wäre, Altes und Junges möglichst bunt zu mischen. Auf 2 jüngere Titel folgen 2 ältere und wieder auf 2 jüngere 3 alte und

1) So lässt sich z. B. auch nichts daraus folgern, dass Vincent. Bellov. specul. hist. X, 57 (ed. Bened. IV, 388) schreibt: Scripsit autem S. Ignatius epistolas duodecim.

2) Vgl. die dillinger und die züricher Ausgabe mit den Angaben bei Uss. diss., p. 39 und Dress., proll. LVI sq. LX.

zum dritten Mal auf 2 jüngere 2 alte. Bei näherer Betrachtung waren aber auch die älteren Briefe in dieser Sammlung nicht die alten, welche Euseb las. Zwar das grosse Citat aus Rom. 5 in Eus. h. e. III, 36 zeigte keine stärkeren Abweichungen von dem Text dieser Sammlung, als sie zwischen Handschriften eines und desselben Werks vorzukommen pflegen. Aber schon Sm. 3 zeigte im Vergleich mit dem daraus citirten Stück bei Euseb eine starke Erweiterung durch biblische Worte und eine dadurch veranlasste Aenderung des Schlusssatzes. Vollends im Vergleich mit den zahlreichen Anführungen aus Ignatius bei Theodoret und spätern Vätern erwies sich der Text dieser Sammlung als das Werk einer systematischen Interpolation. Mit kritischem Scharfblick und grosser Umsicht wies das zuerst Abraham Scultetus [1]) nach, auf dessen Schultern der unbedeutendere und unvorsichtigere Nicolaus Vedelius steht. Der Beweis dafür, dass die Briefe, wie sie nun griechisch und lateinisch vorlagen, ihre dermalige Gestalt und Zahl erst vermöge einer bewussten schriftstellerischen Umgestaltung und Erweiterung erlangt hatten, und die Sonderung des Aechten vom Unächten konnte erst nach Entdeckung einer anderen Sammlung gründlich vollzogen werden. Indessen hatte man eine handschriftlich weit verbreitete und spätestens um das Jahr 800 ins Lateinische übersetzte Sammlung ignatianischer Briefe, welche mit der Eusebs nicht bloss durch einige gleichlautende Titel übereinstimmte. Mindestens bis zum angegebenen Jahr nöthigt uns das vorhin erörterte Verhältnis der lateinischen Handschriften hinauszugehn. Daher gewinnen wir nichts Neues durch die Thatsache, dass Ado von Vienne (um 870) diese lateinische Uebersetzung benutzt hat. Was mit erheblichen Abweichungen in 3 Handschriften seines Werks aus dem 11. und 12. Jahrhundert als Zusatz zum ursprünglichen Text des Martyrologiums steht [2]), gibt Ado selbst im lib. de festivitatibus app. [3])

---

1) Medulla theologiae Patrum, Ambergae 1598, p. 439 sqq.

2) ed. Dom. Georg. I, 194; cf. praef. p. 9.

3) l. l. I, p. XLV. Die Varianten in Klammern sind aus den Zusätzen zum Martyrolog genommen.

zum 6. Mai: Natalis sancti Euodii episcopi, qui ab apostolis Antiochiae episcopus ordinatus est, de quo beatus Ignatius ad Antiochenam ecclesiam (ita scribit): „Pauli et Petri (Petri et Pauli) facti estis discipuli, nolite perdere (prodere [1])) depositum, quod vobis commendaverunt. Mementote digne beatissimi Euodii pastoris vestri, qui primus vobis ab apostolis antistes ordinatus est. Non confundamus patrem, sed efficiamur certi (digni) filii et non adulterini.“ Ebenso deutlich ist die Entlehnung eines Citats aus Eph. 1 [2]). Aelter als Ado ist das m. boll.-cott. in seiner jetzigen lateinischen Gestalt, aber wenn auch dessen triticum Dei (§ 18) sicher auf die Uebersetzung dieser Sammlung zurückzuführen wäre (s. oben S. 30), höher hinauf als die erkennbare Vorgeschichte schon der ältesten Handschrift dieses lateinischen Ignatius würde uns das nicht führen. Was abendländische Schriftsteller früherer Zeit aus Ignatius anführen, beschränkt sich meist auf die bei Hieronymus und Euseb angeführten Stellen und wurde aus dem vielgelesenen Buch de viris illustribus [3]) oder aus Rufins Bearbeitung der eusebianischen Kirchengeschichte abgeschrieben (vgl. oben S. 30). Einen lateinischen Ignatius scheint es zur Zeit des römischen Bischofs Gelasius (gestorben 496) überhaupt noch nicht gegeben zu haben, wenn dieser in seiner Schrift über die beiden Naturen in Christus zwei Stellen des Epheserbriefs in einer von beiden uns bekannten lateinischen Uebersetzungen desselben sehr abweichenden Form, also in selbständiger Uebersetzung aus dem Griechischen und zwar aus einem von unsrer Sammlung stark abweichenden griechischen Text anführt [4]). Ein nicht ganz verwerfliches

1) Ant. 7. Cf. L^2 pl und rg bei Dressel, p. 309.

2) l. l. XLIV. Eine Anspielung an Her. 7 findet sich noch im Martyrolog zu XVI Kal. Novembr.

3) Es wird z. B. von Vincentius Bellovacensis ausdrücklich als Quelle seiner Bemerkungen über die scripta Ignatii angeführt, obwohl seine Kunde über Hieronymus hinausgeht. S. oben S. 85.

4) Magna bibl., Paris 1664, tom. IV, pars 1, p. 423 E. Die Bedenken gegen die Autorschaft des Papstes Gelasius scheinen heute auch bei Katholiken nichts mehr zu gelten. S. Alzog, Patrologie (2. Aufl.), S. 413.

Zeugnis für die erheblich spätere Abfassung des L² ist auch die völlige Unkenntnis der ignatianischen Briefe, welche Gregor der Grosse in einem Brief an den Patriarchen Anastasius von Antiochien bekundet, worin er diesem zu seiner im Jahre 592 erfolgten Wiedereinsetzung in seine Würde gratulirt [1]). Nur aus dem Brief dieses Kirchenfürsten an ihn kennt Gregor die Worte des Ignatius, die er in seinem Antwortschreiben wiederholt. Man sieht deutlich, dass Anastasius den sinnlosen Gruss „Amen, Gratia" mit namentlicher Berufung auf seinen Amtsvorgänger Ignatius gebraucht hatte. So schliessen aber die ignatianischen Briefe an die Epheser und Polykarp nur in dieser Sammlung von 13 Briefen und zwar nur im griechischen Text, da aber nach überwiegender Bezeugung [2]). Während also um 592 Gregor zwar den Märtyrer Ignatius, aber nicht seine Briefe kennt und somit bestätigt, was ohnehin das Wahrscheinliche ist, dass erst später durch Anfertigung der lateinischen Uebersetzung unserer Sammlung die ignatianischen Briefe im Abendland bekannter wurden [3]), las man unsere Sammlung damals in Antiochien. Anastasius von Antiochien ist nächst Stephanus Gobarus [4]), welcher sich auf den interpolirten Trallianerbrief

---

1) Greg. M. opp. ed. Bened. II, 764 epist. 39 (al. 37). Der Schluss des Briefs p. 765: Amen. Gratia. Quae videlicet verba de scriptis vestris accepta idcirco in meis epistolis pono, ut de sancto Ignatio vestra beatitudo cognoscat, quia non solum vester est, sed etiam noster etc. Vielleicht ist beachtenswerth, dass von den Sacramentarien erst das Gregors und nur dies des Märtyrers Ignatius nach Stephanus, Matthias, Barnabas gedenkt. Muratori, Liturgia Rom. II, 5.

2) Eph. 21 haben aov nach Uss. adnot., p. 13, not. 100 und Dressel, p. 338: *ἀμὴν ἡ χάρις*, während in n und L² *ἡ χάρις* fehlt, pl und rg auch kein amen haben. — ad Pol. 8 steht a mit seinem *ἀμὴν ἡ χάρις* auch nicht allein; die nicht ganz deutlichen Angaben über die Lesart in f (Uss., Cler. 94) und o (Dressel 305) gestatten die Annahme ursprünglicher Uebereinstimmung dieser Handschriften mit a. L² existirt für diese Stelle nicht.

3) In's eigentliche Alterthum reicht diese Uebersetzung auch schon wegen solcher Ausdrücke wie missas celebrare Sm. 8 nicht hinauf. Er kommt wohl zuerst bei Caesar. Arel. († 543) vor, s. Dufresne, Glossar. IV, 814.

4) Nach Phot. cod. 232 nennt er unter Anderen den Ignatius als

bezieht, der älteste Zeuge für unsere Sammlung; ihnen schliesst sich dann der Bearbeiter der Paschachronik an, welcher in den älteren Theil dieses Werks um 630 unter anderem auch eine Stelle des interpolirten Trallianerbriefs interpolirte [1]), so dass wir also von der Mitte des 6. Jahrhunderts an eine ziemlich eng schliessende Kette von Zeugen für unsere Sammlung haben [2]), während die antiochenischen Patriarchen aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts, Severus [3]) und Ephraim [4]), einen ganz anderen Text citiren und von einem andern nichts zu wissen scheinen. Ich spreche von Zeugen nicht für diesen oder jenen Text dieses oder jenes Briefs, sondern für die bisher erörterte Sammlung der Ignatiusbriefe. Ueberall da dürfen wir sie voraussetzen, wo einer der vor-

---

Bestreiter der nikolaitischen Secte, was nur auf Trall. 11 interp. sich beziehen kann. Die Zeit dieses Stephanus ist ziemlich ungewiss, 520—600.

1) Vgl. hierüber oben S. 48, Anm. 1.

2) Lips. II, 15f. kommt zu seiner Behauptung, dass der interpolirte Text ebenso wie der kürzere 100 Jahre vor seiner allgemeineren Verbreitung durch einen einzigen Schriftsteller bezeugt werde, nur, indem er den Anastasius von Antiochien übersieht, dessen Text wir durch Gregor kennen. Ist es ferner dieser Anastasius, dem die von Pears. I, 15 sq. aus einer Handschrift mitgetheilte und besprochene Anspielung auf Eph. 19 angehört, so kann demselben dabei ebensogut der interpolirte Text zu Grunde gelegen haben. Derselbe Anastasius und nicht der spätere Sinait wird es auch wohl sein, welcher in der *ἐκλογὴ χρήσεων δογματικῶν* eine Stelle aus dem Philipperbrief (c. 9) als aus dem Tarsenserbrief citirt. Das vermisst man freilich bei Cur., p. 175, findet es aber erwähnt schon bei Uss. diss., p. 129 und abgedruckt bei Mai, script. vet. nova coll. VII, 1, 22: *Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου καὶ μάρτυρος ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τοὺς ἐν Τάρσῳ· εἰ γὰρ ᾔδεις, ὅτι θεοῦ υἱὸς ἦν* bis *ὅτι καὶ ἄνθρωπος.* Der Sinait Anastasius scheint allerdings eine andere Sammlung zu citiren, wenn er in dem oft citirten Satz aus Rom. 6 das dem Römerbrief unserer Sammlung angehörige *Χριστοῦ* vor *τοῦ θεοῦ μου* nicht gibt (Opp. Gretseri XIV, 2, 97). Aber gerade beim Römerbrief lässt sich aus einem Wort nichts Sicheres schliessen.

3) Ueber diesen ist weiter unten mehrfach zu reden.

4) Dessen Worte: *καὶ ὁ θεοφόρος δὲ Ἰγνάτιος, Σμυρναίοις ἐπιστέλλων, ὁμοίως κέχρηται τῷ ἄρθρῳ* (Phot. cod. 229 cf. cod. 228) gehen auf das *τὸν θεόν* Sm. 1 zurück, welches dem interpolirten Text fehlt.

eusebianischen Briefe in interpolirtem Text citirt wird; denn nur in dieser Sammlung hat dieser Text Verbreitung gefunden. Denn allzuvereinzelt in Bezug auf Ordnung und Umfang steht der von Pearson [1]) beschriebene cod. Leicestrensis, welcher die 7 Briefe Eusebs, aber in interpolirtem Text enthielt, als dass sich die Vermuthung irgend welcher Verbreitung einer solchen Sammlung darauf gründen liesse. Durch die Berufung auf drei Schriftsteller, denen er überhaupt nur je eine Anführung aus Ignatius nachweisen konnte, nämlich Stephanus Gobarus, Anastasius von Antiochien [2]) und den Verfasser der Paschachronik, hat Pearson dieselbe nur scheinbar gestützt; denn erst, wenn bewiesen wäre, dass sie die nacheusebianischen Briefe nicht kannten, wäre die nächste Voraussetzung widerlegt, dass sie aus der weitverbreiteten grösseren Sammlung schöpften, welche die interpolirten Briefe mit den nacheusebianischen verbunden darbietet. Die weitere Hypothese Pearsons, dass diese Handschrift die zweite auf die dem Euseb vorliegende zunächst folgende Sammlung enthalte, welcher als dritte die später zu untersuchende mediceische und als vierte die von mir bis jetzt besprochene gefolgt sei, beruht auf einer Reihe undurchführbarer Annahmen. Vor allem müsste dann der Interpolator der 7 Briefe von dem Verfertiger der nacheusebianischen verschieden sein, und auch des Letzteren Werk müsste selbständig verbreitet worden sein, bis der Veranstalter der mediceischen Sammlung dasselbe mit den 7 alten Briefen in ursprünglichem Text, und der Veranstalter unsrer Sammlung es mit den 7 Briefen in interpolirtem Text verband. Aber selbständige Existenz und Verbreitung der nacheusebianischen Briefe ist weder bezeugt noch wahrscheinlich. Bei keinem einzigen Schriftsteller lässt sich ausschliessliche Kenntnis dieser Briefe nachweisen; ausser dem heiligen Bernhard gibt es zufälligerweise nicht einmal einen

1) Vind. prooem. p. 27 sq.; vgl. unten Anhang I, 1. Die Ordnung ist folgende: Trall. Magn. Philad. Smyrn. Polyc. Eph. Rom.

2) Diesen führt Pearson wohl mit Rücksicht auf den Brief Gregors dafür an, denn die aus Anastasius selbst mitgetheilte Anspielung auf Eph. 19 entscheidet nichts.

Einzigen, der die nacheusebianischen Briefe citirte, ohne zugleich aus den voreusebianischen in ursprünglichem oder interpolirtem Text zu schöpfen. Ferner wird sich zeigen, dass ein Geist und eine Zeit das doppelte Werk der Interpolation und Fiction hervorgebracht hat. Also kann cod. Leicestrensis nur ein Auszug aus unsrer Sammlung sein, herrührend von einem Mann, welcher nur diejenigen Briefe derselben haben wollte, deren Titel ihm aus Euseb bekannt waren, und welcher daher aus unserer Sammlung die jüngeren Titel wieder ausstiess, die Ordnung derselben aber beibehielt. Läge umgekehrt der cod. Leicestrensis unsrer Sammlung zu Grunde, so wäre die Künstlichkeit ihrer Ordnung nicht mehr zu erklären. Die weisliche Mischung von Altem und Neuem, die darin sich verrathende Absicht, die Leser zu dem Irrthum zu verführen, als sei beides aus demselben Schatz hervorgeholt, ist nur dem bösen Gewissen des Fälschers selbst zuzutrauen. Ein gelehrter oder ungelehrter Abschreiber, welcher die bis dahin gesondert existirenden älteren und jüngeren Titel zusammen besitzen und beisammen haben wollte, hätte die beiden Sammlungen einfach an einander geschoben, anstatt in unbequemer Abwechselung aus dem einen und dem anderen Volumen je 2 oder 3 Briefe abzuschreiben.

Demnach sind die angeblichen Zeugen für Pearsons editio secunda vielmehr Zeugen für unsre Sammlung, welche also spätestens seit der Mitte des 6. Jahrhunderts existirt haben muss. Sehr unsicher würde der Versuch sein, an der Hand der Handschriften zu einem noch bestimmteren Resultat zu gelangen. Nähme man nämlich an, dass die Verbindung dieser ignatianischen Sammlung mit den in Eins verschmolzenen Briefen des Polykarp und des Barnabas, wie sie in den codd. fvo vorliegt, eine ursprüngliche, unsrer Sammlung charakteristische sei, so würde uns die in jenen codd. bestehende Verschmelzung von Polykarp und Barnabas auf einen sehr alten Archetypus zurückführen; denn diese Verschmelzung findet sich zwar nicht [1]) im cod. Medic. (plut. LVII, no. 7),

1) Das muss man bei Müller, Barnabasbrief, S. 22 lesen.

der überhaupt von Polykarp und Barnabas nichts enthält, wohl aber im cod. Casanatensis G. V. 14, welcher in Bezug auf Ignatius mit dem Medic. sich deckt, und in einer durch L. Holsten gefertigten Abschrift eines verlornen cod. bibliothecae S. Silvestri in Quirinali, welcher aber, soviel wir wissen gar nichts von Ignatius enthielt [1]). Diese Verschmelzung ist also sehr alt, wenn sie auch nicht in die Zeit des Hieronymus hinauf verfolgt werden kann [2]); aber ihre Verbindung mit Briefen des Ignatius ist weder unsrer Sammlung eigenthümlich, wie der cod. Casan. zeigt, noch auch mit der Verschmelzung von Polykarp und Barnabas sofort gegeben, wie der cod. Silv. zeigt. Vor dem 11. Jahrhundert, welchem cod. v angehören soll, braucht jene Verbindung unsrer ignatianischen Sammlung mit den Bruchstücken aus Polykarp und Barnabas nicht existirt zu haben. Der lateinische Uebersetzer unsrer Sammlung fand zwar wahrscheinlich, wie man aus den codd. rg und pl und der editio princeps von 1498 schliessen muss, in seinem griechischen Original bereits den Polykarpbrief mit den ignatianischen verbunden, aber nur diesen und zwar vollständig ohne die Verstümmelung in fvo und ohne die Verschmelzung mit Barnabas. Es ist also auf diesem Wege das Alter unserer Sammlung nicht zu ermitteln.

Eine sehr andersartige Sammlung in lateinischer Uebersetzung entdeckte Ussher auf dem Weg einer ebenso einfachen als glücklichen Divination [3]) und benutzte seine Entdeckung sofort zu einer durchgreifenden Kritik der vordem verbreiteten

1) S. über beide Handschriften Dress., proll. LX, no. 12; LXI, no. 14 extr.

2) Gegen Müller a. a. O., S. 21. 144. Die Verwechselung von Ignatius und Barnabas bei Hieronymus (ed. Vallarsi 1734 sqq. II, 769 A) bedarf gar keiner Erklärung und findet jedenfalls keine darin, dass schon damals der Brief Polykarps mit dem des Barnabas in Eins verschmolzen war, wenn man nicht gleichzeitig eine Verschmelzung beider mit ignatianischen Briefen behaupten will.

3) Seine Erzählung davon steht dissert., p. 15 sq. Die dort und p. 141 gemachten Angaben sind zu vervollständigen aus Smith. praefatio oder Jakobson, proll., p. 33. S. Anh. I, 2.

Sammlung [1]). Die jüngere der beiden lateinischen Handschriften, welche allein noch erhalten ist (s. Anh. I, 2), enthält folgende ihrem Inhalt, soweit er den Ignatius betrifft, entsprechende Angabe, ich weiss nicht, ob vor oder hinter den Briefen, oder gleich nach dem Gesammttitel der Handschrift:

Epistolae S. Ignatii.

1. Smyrnaeis.
2. Smyrnaeis a Troade Polycarpo.
3. Ephesiis.
4. Magnesiis.
5. Philadelphicis.
6. Trallesiis Asiae.
7. Epistola Mariae Proselytae Chassaobolorum ad Ignanatium, Episcopum Antiochiae.
8. Responsio Ignatii Mariae Proselytae super eadem epistola.

---

1) Wegen der oft sehr ungenauen Angaben über dessen, wie es scheint, sehr selten gewordenes Werk Polycarpi et Ignatii epistolae etc., Oxoniae 1644, sei sein Inhalt angegeben: 1) de Ignatii martyris epistolis indeque occasione data de Polycarpi quoque scriptis atque apostolicis constitutionibus et canonibus Clementis Romano tributis dissertatio p. I—CXLVI. 2) Veterum testimonia de Ignatio, dann de Polycarpo, p. 1—12. 3) Polycarpiana epistolarum Ignatianarum sylloge, p. 13—123. 4) Epistolae, B. Ignatio adscriptae ad mediae aetatis Graecis, sex, a recentioribus Latinis additae tres. Prioribus praemissa est Mariae Cassobolitae, posterioribus subjuncta B. Mariae Deiparae nomine ad Ignatium edita epistola etc., p. 125—192. 5) Epistolarum Ignatii vetus Latina versio ex duobus manuscriptis in Anglia repertis, nunc primum in lucem edita, mit fortlaufender Paginirung, p. 193—243, aber der neuen Angabe Oxoniae 1642. Im Druckfehlerverzeichnis p. 241 ist zwar die Jahreszahl in 1644 umgeändert, aber 1642 ist doch nicht einfacher Druckfehler, erklärt sich vielmehr aus dem Umstand, dass eine Feuersbrunst einen grossen Theil des schon 1642 beinah vollendeten Druckwerks vernichtete, und daher erst 1644 das Ganze mit Benutzung der geretteten Reste von 1642 erscheinen konnte (cf. p. 242). Es wurde neu hinzugefügt, aber bei einem andren Drucker gedruckt: 6) In Polycarpianam epistolarum Ignatianarum syllogen annotationes, Oxoniae 1644, p. 1—53. Ich citire No. 1 als Uss. diss., No. 3—5 als Uss., No. 6 als Uss. adn.

9. Tharsensibus.
10. Antiochenis.
11. Eroni, Diacono ecclesiae Antiochenorum.
12. Martyrium S. Ignatii, Episcopi Antiochiae Syriae.
13. Romanis.

Scripsit beatus Ignatius Smyrnaeis a Troade, Polycarpo a Troade, Ephesiis a Smyrna, Magnesiis a Smyrna, Philadelphicis a Troade, Trallesiis a Smyrna, Mariae Proselytae ab Antiochia, Tarsensibus a Philippensibus, Antiochenis a Philippensibus, Eroni Diacono a Philippensibus, Romanis a S . . . ., Martyrium Ignatii cum Epistola ad Romanos, scripta ab ipso ad populum Romanum.

14. Joanni Evangelistae.
15. Joanni Evangelistae.
16. S. Mariae.
17. Ignatio Sancta Maria [1]).

Irreführend könnte daran nur sein, dass der Römerbrief nach der Liste auf das Martyrium zu folgen scheint, während er im Martyrium enthalten ist. Deutlich aber sind von den aus dem Griechischen übersetzten 13 Nummern die vier mittelalterlichen Apokrypha (vgl. oben S. 80 f.) durch die ausführliche Zwischenbemerkung getrennt. Sie sind, obwohl auch m sie schon enthält [2]), in dieser Sammlung, ebenso wie in einzelnen Handschriften von L^2, ein bloses Anhängsel, kommen also nicht in Betracht bei der Erörterung der in m und c oder mit einem Wort in L^1 vorliegenden Sammlung. Die schon von Ussher ausgesprochene Hoffnung, den seiner lateinischen Uebersetzung zu Grunde liegenden Text aus Florenz zu er-

---

1) So nach Smith, praef., fol. b2. Jakobson, der nicht aus der Handschrift, sondern aus Smith dies entlehnt zu haben scheint, hat sehr undeutlich drucken lassen, z. B. das, was Smith durch anderen Druck als seine Zuthat vom Text der Handschrift unterschieden hatte, nicht unterschieden, die Worte „ibi hoc ordine occurrunt" in der Ueberschrift der Liste, ebenso hinter No. 12 „Epist. XII. Sic enim ibi appellatur", um von gleichgültigen Kleinigkeiten zu schweigen.

2) Das ist bei Uss. diss., p. 141 sqq. noch nicht deutlich, wohl aber in der append. bei Cler. II, 121 sqq.

halten (diss., p. 26), erfüllte bald darauf Isaak Voss, indem er nach dem cod. Medic. (plut. LVII, no. 7), den er auf einer italienischen Reise nicht allzu sorgfältig abgeschrieben hatte, einen griechischen Ignatius herausgab (Amstelod. 1646), welcher dieselbe Sammlung und im ganzen auch denselben Text darstellt, als Usshers lateinischer Ignatius. Auch hier wie in L[1] fehlte der aus der früher erörterten Sammlung bekannte Philipperbrief, die gleiche, übrigens von Voss wie von Ussher verlassene, Ordnung der Briefe hier wie dort; aber die mediceische Handschrift bricht in Tars. 7 mit den Worten *ἀνεπιστατοι γαρ εἰσι* (fehlt *του νου*) *τοῦ κι* . . . ab. Somit fehlt von den voreusebianischen Briefen der an die Römer, von den nacheusebianischen ausser dem Philipperbrief noch die an die Antiochener und an Heron. Bedauerlich ist das besonders deshalb, weil das Verhältnis des Römerbriefs zu dieser Sammlung ein unsicheres ist. Die Entdeckung und Veröffentlichung des griechischen martyr. colb. mit Einschluss des Römerbriefs durch Ruinart (s. oben S. 3) konnte den Schaden nicht ersetzen; denn, abgesehen davon, dass das Verhältnis der werthvollen lateinischen Uebersetzung zu diesem griechischen Text des Römerbriefs ein anderes ist als zu dem griechischen Text des cod. Med., und den colbertinischen Text als einen ziemlich verderbten erkennen lässt, so konnte die gesonderte Verbreitung [1]) dieses Martyriums mit Einschluss des Römerbriefs den Verdacht höchstens bestätigen, dass der so eingeschachtelte Römerbrief dieser Sammlung nicht ursprünglich angehört habe. Entstehen muss der Verdacht schon darum, weil überhaupt die Verbindung irgend welchen Martyriums mit irgend welcher ignatianischen Briefsammlung beispiellos ist. Dem L[1] ist sie von jeher eigen; schon im Archetypus von m und c und, wenn die Urschrift noch zu unterscheiden ist, auch in dieser und in ihrem griechischen Original folgte das m. colb.

---

1) Von einer solchen kann man reden nicht bloss auf Grund der dem griechischen m. colb. entsprechenden syrischen Uebersetzung, sondern auch der weiteren Verarbeitungen des m. colb. in m. arm. und im metaphr.

sammt dem Römerbrief den übrigen Briefen, denn sonst hätte der Uebersetzer die Worte im mart. colb. 4 *διὰ τῶν ἡγουμένων* nicht zum folgenden *γραμμάτων* ziehen und mit per praecedentes literas übersetzen können [1]). Aber daraus folgt nichts für den ursprünglichen Bestand des cod. Med. und für Alter und Verbreitung dieser unnatürlichen Verbindung. Unnatürlich muss sie doch schon darum heissen, weil vermöge derselben der Römerbrief gegen das deutliche Ordnungsprincip dieser Sammlung getrennt von den eusebianischen Briefen hinter lauter nacheusebianischen seine Stelle findet. So erscheint das Martyrium mit Einschluss des Römerbriefs als ein Anhängsel; dann enthielt diese Sammlung ursprünglich den Römerbrief gar nicht und wurde deshalb dieser Ergänzung bedürftig gefunden. Doch damit berühre ich einen dunklen Punkt in der Geschichte der ignatianischen Briefe, zu dessen Beleuchtung alle übrigen Sammlungen, insbesondere die einzige noch zu erörternde, die uns vollständig vorliegt, heranzuziehen sind.

Was in syrischem Text an Briefen und Brieffragmenten bisher bekannt geworden ist, befähigt uns nicht, eine Sammlung von bestimmter Ordnung sicher zu beschreiben. Es ist nur möglich durch Vermittlung der armenischen Uebersetzung, welche zuerst 1783 in Konstantinopel gedruckt wurde und von Petermann in seiner Ausgabe vollständig ausgenutzt worden ist. Nach Petermanns ausführlicher auch dem Nichtkenner des Armenischen verständlicher Beweisführung ist sie aus einem syrischen Original geflossen [2]). Selbst der Brief an Heron, welcher schon durch die ihm eigene wörtliche Wiedergabe des überschriftlichen *ὁ καὶ Θεοφόρος* (vgl. oben S. 70) vor den übrigen sich auszeichnet, enthält doch entscheidende Beweise seiner Herkunft aus syrischem Original; nur tritt hier die nachträgliche Benutzung einer griechischen Handschrift

1) Smiths Versuch, auch in L¹ die Worte zu trennen (schol. p. 106), bleibt unklar.

2) Ignatii epist., proll. p. VI sqq. Vgl. besonders noch das Zeugnis des Armeniers Katergi a. a. O., S. 318f.

auffälliger hervor. Da nun nach der gelehrten Ueberlieferung der Armenier [1]), welche Petermann durch sprach- und literargeschichtliche Gründe rechtfertigt [2]), diese Uebersetzung im 5. Jahrhundert entstanden ist, so dürfen wir annehmen, dass die in derselben vorliegende Sammlung wenigstens bald nach 400 bei den Syrern existirte, sei es, dass sie dort entstanden, oder schon als Ganzes von den Griechen zu den Syrern gelangt war. Im letzteren Fall würden wir den Zeitpunkt, vor welchem sie entstand, noch etwas früher ansetzen müssen. Diese Sammlung muss vor allem deshalb zur Aufklärung der Bildungsgeschichte der ignatianischen Sammlungen an diesem Punkt herangezogen werden, weil sie in der Hauptsache, d. h. in der Verbindung der voreusebianischen Briefe in einem von der systematischen Interpolation freien Text mit mehreren nacheusebianischen Briefen mit der durch Ussher entdeckten Sammlung übereinstimmt [3]). Dadurch ist es sogut wie unmöglich, auszumachen, ob ein Schriftsteller die eine oder die andre Sammlung gebraucht hat. Abgesehen von einiger Verschiedenheit der Ordnung bestehen nur die beiden Unterschiede zwischen der in der armenischen Uebersetzung erhaltenen Sammlung, welche im Folgenden A heissen soll, und der ussherschen, die ich U nennen will, dass in A der Philipperbrief vorhanden ist, und der Römerbrief frei von der Einrahmung durch ein Martyrium erscheint. Ueberall, wo wir bei einem Schriftsteller oder gar in einem einzelnen Schriftwerk nacheusebianische Briefe neben voreusebianischen in kürzerem Text citirt finden, dürfen wir Benutzung von A oder

1) Vgl. K. Fr. Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur nach den Werken der Mechitaristen, S. 71, Anm. 2; S. 73 f.

2) Proll. p. 25 sq. Der Widerspruch Katergi's S. 317 hat nichts Ueberzeugendes.

3) Freilich ist nicht ganz sicher, inwieweit der Veranstalter der editio princeps von 1783, der schon genannte Bischof Menas, durch seine 5 Handschriften von verschiedenem Inhalt und Umfang zu seiner Anordnung und Zusammenstellung der 13 Briefe ermächtigt war (s. Katergi a. a. O., S. 315 f.). Von untergeordnetem Werth für meinen diesmaligen Zweck muss daher diese armenische Sammlung bleiben.

U voraussetzen; denn von einer dritten Sammlung, welche ebenso Altes und Neues verbunden hätte, wissen wir nichts, und nur sehr selten werden Fälle sein, wie der des Theodorus von Studium, welcher in verschiedenen Schriften einmal den kürzeren, einmal den interpolirten Text anführt [1]). Aber bei derartigen Untersuchungen will mehr, als gewöhnlich geschehen ist, bedacht sein, dass der Text der Sammlung U nicht identisch ist mit dem der mediceischen Handschrift; er will erst hergestellt sein durch äussere und innere Kritik [2]). Die wesentlich identische Sammlung A wird dazu beizutragen haben, aber, wo innere Gründe entscheiden, selbst der Text der ganz anderen Sammlung, welche vor Ussher allein bekannt war und hier B heissen soll; denn sehr wohl kann ja in B erhalten sein, was auch in A und U ursprünglicher Text war. Es ist eine offenkundige und in neuerer Zeit kaum ausdrücklich angezweifelte Thatsache, dass der Text der voreusebianischen Briefe in B durch eine bewusst verfahrende schriftstellerische Hand entstanden ist, welche der Text derselben Briefe in U (und A) nicht erfahren hat, dass also der vom Interpolator vorgefundene und bearbeitete Text im grossen und ganzen, d. h. schriftstellerisch und nicht diplomatisch betrachtet, identisch ist mit dem von dieser Interpolation frei gebliebenen Text von U (und A). Nun hat aber der Interpolator, wie nachher bewiesen werden soll, noch im 4. Jahrhundert gearbeitet. Gelingt es also den dem Interpolator zu Grunde liegenden Text zu erkennen, was in vielen Fällen sehr leicht ist, so haben wir daran einen Zeugen des nicht interpolirten Textes, welcher die armenische Uebersetzung und

---

1) Ersteres catech. 127, das andere in einer epistola ad Theophilum Ephesi. S. den Abdruck bei Cur., p. 187. Das Citat aus Rom. 7 *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται ὁ Χριστός* in catech. 3 (Cotel. Cler. II, 29; Grabe II, 229) lässt sich auf keinen sonst überlieferten Text zurückführen.

2) Das hat namentlich Cureton beharrlich übersehn, obwohl doch längst Pears. I, 20; Rothe, S. 757 f., besonders aber Arndt S. 140 ff. vor Vermengung der textkritischen Frage mit der literarhistorischen gewarnt hatten.

vollends die Handschriften der Sammlung U an Alter weit übertrifft, und zwar einen ganz unabhängigen, der seit der Entstehung der Interpolation seine eigene Geschichte gehabt hat und wegen seiner durchgreifenden Verschiedenheit einer nachträglichen Beeinflussung durch den nichtinterpolirten Text nicht ausgesetzt war. Nur umgekehrt kann der nicht interpolirte Text von U (und A) durch den interpolirten Text in B beeinflusst worden sein, denn er ist ja verbunden mit nacheusebianischen Briefen, die Sammler U und A haben also aus dem Werk des Interpolators, welches die älteren Briefe in interpolirtem Text sammt den hinzugedichteten Briefen enthielt, geschöpft. Dann können sie diesem Werk auch einen untergeordneten Einfluss auf die Textgestalt der voreusebianischen Briefe eingeräumt haben, und nicht jede Uebereinstimmung des Textes von U oder A mit dem Text von B ist ein sicherer Beweis dafür, dass man damit den zur Zeit des Interpolators allgemein verbreiteten Text hatte, wie andrerseits nicht jede eigenthümliche Lesart von B ein Werk des Interpolators oder seiner Abschreiber zu sein braucht, sondern dem zur Zeit des Interpolators und noch später herrschenden Text angehört haben kann. Mit Vorsicht muss demnach der Text der eusebianischen Briefe in B zur Kritik des Textes von U und A verwendet werden; aber auf textkritische Verwerthung desselben zu verzichten, wäre ebenso verkehrt, als wenn man, wie es Lipsius in seiner zweiten Abhandlung gethan hat, ohne Rücksicht auf die erkennbare Bildungsgeschichte der Sammlungen die Handschriften aller möglichen Sammlungen und Uebersetzungen in Familien theilt und ohne Rücksicht auf die von einem Schriftsteller benutzte Sammlung ihn um dieser oder jener Lesart willen dieser oder jener Familie zuweist [1]).

---

1) Es würde viele Worte kosten und wenig Gewinn bringen, wollte ich diese Abhandlung in allen Einzelheiten widerlegen. Wie sehr sie jedes sicheren Bodens entbehrt, kann man sehen an den verwirrten Angaben über die vornehmsten Textquellen (Lips. II, 48 f.), welche unten in Anh. I, 1 ihre Erledigung finden, an der sclavischen Abhängigkeit von der Sammlung patristischer Zeugnisse bei Cureton, an der unter-

Den reichsten Schatz ignatianischer Citate bieten von allen Werken des Alterthums die dem Johannes von Damascus zugeschriebenen ἱερὰ παράλληλα, wie sie Lequien aus einem cod. Rupefucaldinus im Auszug herausgegeben hat [1]). Nach Lequien wäre diese Sammlung unter Heraclius entstanden (610—641), also mehr als ein Jahrhundert vor dem angeblichen Verfasser. Die aus einem cod. Vaticanus von Lequien gegebenen, jedenfalls viel jüngeren ἱερὰ παράλληλα (II, 278—730) mögen im übrigen mittelbar oder unmittelbar von der älteren Gnomologie abhängen, in Bezug auf die Citate aus Ignatius sind sie völlig unabhängig von einander. Nur ein einziges der 11 (resp. 15) Citate in Vat., das aus Sm. 8. 9, p. 514 D, hat in Rup., p. 779 B eine einigermassen vollständige [2]) Parallele, bietet aber hier in den 11 Zeilen seines Textes bei Lequien nicht weniger als 10 meist sehr erhebliche Abweichungen von Rup., darunter sowohl Zusätze als Auslassungen. Die beiden Sammlungen müssen also in Bezug auf ihr Verhältnis zu Ignatius isolirt betrachtet werden. Rup. citirt meist mit Angabe der Adresse, wobei nur einmal ein Fehler

---

schiedslosen Verwerthung zweier so verschiedener Werke wie parall. Rup. und Vat. als „Johannes Damascenus“ und an der Verkennung des eigenthümlichen Verhältnisses, in welchem der Römerbrief zu allen Sammlungen und Recensionen des Ignatius steht.

1) Opp. Jo. Damasceni, Paris. 1712, vol. II, p. 730—790. Der Abdruck bei Curet., p. 182 sqq. stimmt abgesehn von manchen Accentfehlern und der Correctur zweier Druckfehler der pariser Ausgabe mit dieser überein. Nur ist im ersten Citat (Lequien, p. 747 C) ἡμῖν von Cur. in ὑμῖν, und im vorletzten Citat (Lequien, p. 788 B) ὑμῶν in ἡμῶν verändert. Ausgelassen hat Cur. die Anführung aus Eph. 11 bei Lequien, p. 777 E. Nahezu identisch mit diesen parall. Rupef. ist ein grosses Fragment des Buchstabens A in einem cod. Laurentianus, über dessen gnomologischen Inhalt C. Wachsmuth in seinen commentationes II de florilegio q. d. Joannis Damasceni Laurentiano (Göttinger Lectionskataloge von 1871) berichtet hat; s. besonders I, 4.

2) Nur theilweise decken sich die Citate aus Sm. 11 in Vat. p. 314 E und Rup. p. 747 C, zugleich auch mit Max. Conf. ed. Combefis II, 534. Bei letzteren beiden geht dem in allen drei vorhandenen Satz noch voran: τέλειοι ὄντες τέλεια φρονεῖτε.

vorkommt [1]), im ganzen 26mal, wenn man auch die ohne Unterbrechung aneinander geschlossenen Citate aus verschiedenen Stellen desselben Briefs mitzählt. Darunter befinden sich 9 Citate aus Eph. [2]), 4 aus Pol., 4 aus Mgn., 3 aus Trall., 3 aus Phil., 2 aus Sm., 1 aus Antioch., also von den nacheusebianischen nur einmal einer und die voreusebianischen alle ausser dem Römerbrief. Der Text ist aber durchweg der der Sammlung U und zeigt bei mannigfacher Abweichung von den einzelnen Zeugen derselben doch nie eine deutliche Annäherung an den Text der Sammlung B, was besonders an den längeren Citaten aus Sm. 8. 9, p. 779 C, Mgn. 3. 4, p. 779 E, Eph. 14, p. 785 B anschaulich wird. Wenn Rup. in einem sonst fast wörtlich mit der mediceischen Handschrift übereinstimmenden und von den eigenthümlichen Veränderungen des Textes in der Sammlung B völlig reinen Citat einmal eine Lesart mit G² theilt [3]), so sehen wir daraus, dass der Interpolator eine Variante bereits vorfand und aufnahm, die auch sonst verbreitet war und noch 3 Jahrhunderte nach ihm von einem Gnomologen, der von der Sammlung B nichts wusste, gelesen und abgeschrieben wurde. Nichtsdestoweniger ist diese Gnomologie ein unverdächtiger Zeuge der Sammlung U (oder A).

Viel undeutlicher ist das Verhältnis der drei übrigen Gnomologien, in welchen Ignatianisches nachgewiesen worden ist, der loci communes des Maximus Confessor, der Melissa des Antonius und der Parallelen unter dem Namen des Johannes

---

1) p. 789 B steht *Ἐφεσίους* statt *Μαγνησίους*.

2) S. die vorige Anm. und Anm. 1 auf voriger Seite.

3) Da das Citat aus Eph. 11 bei Cur. fehlt, stehe es hier: *Τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου, ἐκ τῆς πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῆς. Ἔσχατοι καιροὶ, ἀδελφοί, λοιπὸν αἰσχυνθῶμεν. φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ, μὴ εἰς κρίμα ἡμῖν γένηται. ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν, ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν ἐν τῷ νῦν βίῳ, μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῶμεν.* p. 777 E. Ob L² dies las, muss zweifelhaft sein. Arm. (gratiam, quam habemus in hoc mundo) bezeugt, obwohl er *τὴν ἐνεστῶσαν* unübersetzt lässt, ebenso wie Rup., dass die Lesart von G¹ L¹ *ἓν τῶν δύο* der Sammlung U oder A nicht allgemein angehörte.

Damascenus nach dem cod. Vatic., zu den uns bekannten Sammlungen ignatianischer Briefe. Es ist dies besonders deshalb schwer zu erkennen, weil die Verwandtschaftsverhältnisse dieser Gnomologien unter einander noch nicht ausreichend aufgeklärt sind. Ohne mich auf eine gründliche Erörterung einlassen zu wollen, darf ich doch bemerken, dass Maximus Confessor, wie die ihm gleichzeitigen parall. Rup., eine vergleichsweise selbständige Sammlung gibt, welche von den jedenfalls jüngeren Sammlern benutzt zu sein scheint, dass Antonius von Rup. oder einer hiermit theilweise identischen Gnomologie abhängt, und dass Vatic., die secundärste aller dieser Gnomologien, ausser aus Maximus auch noch aus Antonius, oder, was wahrscheinlicher sein möchte, aus einer von diesem benutzten Quelle geschöpft hat.

Maximus citirt in seiner Gnomologie [1]) nur zwei Stellen aus Sm. 11 *τέλειοι ὄντες — παρέχειν* (ed. Combefis II, 534) und aus Trall. 4 (II, 638). Erstere findet sich, wie schon bemerkt, ebenso abgegrenzt, auch in Rup. 747C; eine Abhängigkeit von Maximus folgt daraus natürlich nicht. Die einzige Abweichung vom mediceischen Text besteht in Weglassung des *καί* vor *φρονεῖτε* [2]), und die Uebereinstimmung hierin zwischen Rup. und Maximus wird aufgewogen durch die Abweichung in Bezug auf *ὑμῖν* und *ἡμῖν*, worin Maximus mit dem Text aller ignatianischen Sammlungen übereinstimmt. Dahingegen zeigt sich Vat. von Maximus abhängig; denn erstlich citirt er beide Stellen, die Maximus überhaupt hat, wenn auch die erste vorne gekürzt, sodann aber die textkritisch interessante zweite in einem wörtlich mit Maximus übereinstimmenden

---

1) Die Besprechung des berühmten Worts aus Rom. 7, welches der Areopagit citirt hatte (opp. Dion. ed. Lanssel. et Corder., Ven. 1755/6, II, 139 A; cf. I, 363 D), zeigt nur, dass Maximus den Römerbrief irgend welcher Sammlung kannte, und in vielen Briefen das *θεοφόρος* gelesen hatte.

2) Auch L^1 hat „et“, ebenso G^2; es fehlt in L^2. — Die weiteren Abweichungen von G^2, wo *καὶ ὁ* vor *θεός* ziemlich sicher und *ἐστίν* vor *εἰς* gut genug bezeugt ist, sind zu unerheblich, als dass über Abhängigkeit von G^1 oder G^2 von hier aus entschieden werden könnte.

Text p. 522 C. Ich stelle die Texte zusammen und setze die geringen Abweichungen des Maximus in Parenthese.

G^1	Parall. Vat. u. Max.	G^2
Νῦν γάρ με δεῖ πλέον φοβεῖσθαι καὶ μὴ προσέχειν τοῖς φυσιοῦσίν με· οἱ γὰρ λέγοντές μοι μαστιγοῦσίν με.	*Κἂν ἐῤῥωμένος ὦ* (*τὰ*) *κατὰ τὸν* (om. M) *θεὸν, πλεῖόν* (*πλέον*) *με δεῖ φοβεῖσθαι καὶ προσέχειν τοῖς εἰκῇ φυσῶσίν* (*φυσιοῦσι*) *με· ἐπαινοῦντες γάρ με μαστιγοῦσιν.*	*Κἂν ἐῤῥωμένος ὦ τὰ κατὰ θεὸν, πλεῖόν με δεῖ φοβεῖσθαι καὶ μὴ προσέχειν τοῖς εἰκῇ φυσιοῦσί με· οἱ γάρ με ἐπαινοῦντες μαστιγοῦσιν.*

Dass Maximus hier G^2 und nicht G^1 ausschreibt, liegt auf der Hand; die Abweichung von G^1 ist so durchgreifend, dass nicht an eine vom Interpolator schon vorgefundene Aenderung zu denken ist. Ueberdies wird G^1 durch A bestätigt, soweit dieser reicht. Ebenso deutlich ist aber auch, dass zwei Schriftsteller nicht unabhängig von einander den Text von G^2 so gleichmässig verändern konnten, wie Maximus und Vatic. durch Streichung des *μὴ* und Aenderung der Wortstellung gethan haben, und endlich, dass der ohnehin ältere Maximus († 662), welcher viel enger als Vatic. an G^2 sich anschliesst, der Vermittler des Citats für Vatic. gewesen ist. Maximus also hat die Sammlung B gebraucht, welche schon vor ihm Stephanus Gobarus, Anastasius von Antiochien und ziemlich gleichzeitig mit ihm der Bearbeiter der Paschachronik benutzten. Die Abweichung von diesem Text in der Anführung aus Sm. 11 ist zu unbedeutend, um gleichzeitige Benutzung der Sammlung U (oder A) begründen zu können.

Antonius citirt einmal einen nacheusebianischen Brief, den der Maria von Kastabala an Ignatius, mit der Randbemerkung *Ἰγνατίου Θεοφόρου*, fünfmal ad Pol., zweimal Eph., einmal Trall. und ausserdem zwei apokryphische Sätze. Aber es erscheint zweifelhaft, ob er überhaupt direct aus Ignatius schöpft. Zu seinen Quellen gehören entweder die Parall. Rup. selbst, oder eine mit diesen theilweise identische Gnomologie. Die Annahme einer Textverwandtschaft der von Rup. und

Antonius benutzten Exemplare des Ignatius reicht nicht aus, die Uebereinstimmungen zu erklären. Entscheidend ist schon die von aller sonstigen Textüberlieferung abweichende Anführung aus Pol. 4.

G[1] (G[2])	Rup. p. 778 C (Anton. p. 98)
ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον (πλεῖον oder πλείονα G[2]) δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν (τύχ. ἀπὸ θ. G[2]). Μὴ ἐράτωσαν (αἱρέτωσαν mehrere Handschriften von G[2]) ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι, ἵνα μὴ δοῦλοι εὑρεθῶσιν ἐπιθυμίας.	οἱ δοῦλοι μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ (τοῦ Ant.) κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι, ἀλλ' εἰς δόξαν τοῦ (om. Ant.) θεοῦ τὸ πλεῖον (πλέον ohne τὸ Ant.) δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ὑπὸ (ἀπὸ Ant.) θεοῦ τύχωσιν.

Dann hat es auch etwas zu bedeuten, wenn Anton. p. 152 wie Rup. p. 788 B gegen G[1] und G[2] in Pol. 3 στῆκε statt στῆθι lesen und wie G[2] τό vor δέρεσθαι auslassen, dagegen aber, was für die Abhängigkeit von G[1] entscheidet, nicht ἀναμείνῃ εἰς τὴν βασιλείαν, sondern bloss ὑπομείνῃ am Schluss des Satzes lesen, und dass beide, Rup. mit einem ἐκ τῆς αὐτῆς, daran einen Satz aus Pol. 6 anschliessen, in welchem sie, von einem ὑμῶν zum andern überspringend, die Worte ὀναίμην ὑμῶν auslassen. Aus dieser Quelle, seien es nun die parall. Rup. selbst, oder eine sehr ähnliche Gnomologie, hat dann Antonius auch die beiden apokryphischen Sätze, welche er an ein inhaltlich verwandtes Wort aus Pol. 5 anschliesst [1]). Sie haben nach Lequien's Bemerkung (p. 642) als Citat aus dem Antiochenerbrief auch in Rup. gestanden, obwohl Lequien sie in seinen Auszug aus diesem nicht aufgenommen hat [2]).

---

1) p. 15: Παρθενίας ζυγὸν μηδενὶ ἐπιτίθει· ἐπισφαλὲς γὰρ το κτῆμα καὶ δυςφύλακτον, ὅταν κατ' ἀνάγκην γένηται. — Τοῖς νεωτέροις ἐπίτρεπε γαμεῖν, πρὶν διαφθαρῶσιν εἰς ἑταίρας.

2) In einem ungedruckten cod. Clarom. der parall. werden dieselben beiden Sätze mit einem πρὸς Ἀντιοχεῖς und ἐκ τῆς αὐτῆς ἐπιστολῆς eingeführt (Cotel. bei Cler. II, 104 not. 3). Die Varianten sind: πρᾶγμα statt κτῆμα, καὶ μάλιστα vor ὅταν, πρινὴ statt πρίν. Die gelegentlich durchblickende Meinung, dass solche Apokrypha gerade in ignatianischen

Aber ausserdem hat Antonius entweder selbst aus einem Exemplar der ignatianischen Sammlung B. oder aus einer Gnomologie, welche diese benutzt hatte, geschöpft. Seine Anführung aus Eph. 5. 6 (p. 82) ist wegen der Verwandlung der dritten Person in die Anrede nur auf den interpolirten Text zurückzuführen. Darin kann es nicht irremachen, dass er die grossen Zusätze von G² ausgelassen hat; denn er verfährt ebenso frei excerpirend in seinem Citat aus dem Brief der Maria (p. 96). Aus c. 2. 3. 4 sind die Sätze zusammengelesen und überdies noch stark gemodelt. Auf dieselbe Quelle wird es dann auch zurückgehn, wenn er p. 147 in einem Citat aus Trall. 4 zu ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου mit G² L² gegen die abendländischen und morgenländischen Zeugen der Sammlung U (oder A) διάβολος zusetzt [1]). Hat Antonius nun andrerseits, sowohl da, wo seine Abhängigkeit von einer mit Rup. eng verwandten Gnomologie ersichtlich ist (s. vorher über Pol. 3), als da, wo sie wenigstens nicht mehr nachgewiesen werden kann, den nichtinterpolirten Text angeführt [2]); so ist er eben nicht unmittelbarer Zeuge für diese oder jene Sammlung.

Aehnlich verhält sich's mit den parall. Vatic. Es ist eine im Vergleich zu den bisher besprochenen besonders unzuverlässige Compilation, welche wahrscheinlich nirgendwo mehr aus den Quellen selbst schöpft. Selbst in biblischen Citaten kommt sehr Sonderbares vor [3]). An Röm. 13, 1 mit

---

Schriften gestanden haben müssten, die wir nicht mehr besitzen, ist ganz verwerflich, wie eben auch cod. Clarom. zeigt. Eine einzige Verschreibung von *ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ* in *ΙΓΝΑΤΙΟΥ* kann in dieser Literatur einmal für immer solche Apokrypha geschaffen haben.

1) G² hat ὁ διάβολος. — Auf das Citat aus Philad. 6, welches nur in der lateinischen Ausgabe des Antonius (Bibl. Patr. ed. Paris. 1589, tom. V, p. 815 D), nicht aber an der entsprechenden Stelle der ed. Tig., p. 14 steht, wird nichts zu geben sein.

2) Das gilt vom Citat aus Eph. 13, p. 131 trotz der Abweichungen von beiden Texten.

3) z. B. Jes. 35, 1, p. 724 C; Matth. 18, 7 sqq, Luc. 17, 1, p. 686 B.

einem πρὸς Ῥωμαίους am Rand wird ohne neue Randbemerkung Hebr. 13, 17 angeschlossen (p. 358 D). Auf dem Wege müssen die Apokrypha natürlich anwachsen, wenn man nämlich jeden Satz, welcher ohne einen neuen Schriftstellernamen, aber auch ohne ein τοῦ αὐτοῦ, auf das Vorige folgt, dem letztgenannten Schriftsteller zuschreibt. So führt Cur. p. 181 nach älterem Vorgang einen Satz, der zwischen Citaten aus Ign. Antioch. 11 und aus Gregor von Nazianz (p. 358 D) steht, als ignatianisch auf. Dann muss aber auch als ignatianisch gelten, was p. 522 C hinter dem Citat aus Trall. 4 folgt: Μὴ πρὸς ἐπαίνους χαυνωθῶμεν τοὺς ὑπὲρ τὴν ἀλήθειαν, und ein Satz auf p. 515 B, welchen Rup. dem Cyrill von Alexandrien zuspricht. Sehen wir von diesen gar nicht hergehörigen Sätzen ab, so begegneten uns hier nur noch die beiden apokryphen Sätze (p. 642 C), welche Antonius (p. 15) mit Rup. und einem cod. Clarom. theilt (s. vorher S. 104, Anm. 3), und zwar in wörtlicher [1]) Uebereinstimmung mit Antonius und erheblich abweichend von dem Clarom. Hat Vatic. hier nicht direct aus Antonius geschöpft, dann aus der einen der beiden Quellen von dessen Ignatiuscitaten. Nur können dies dann nicht die parall. Rup. sein, denn von diesen sind die parall. Vatic., wie vorhin gezeigt wurde, in Bezug auf Ignatius unabhängig. Auf Antonius (p. 147) oder auf eine von dessen Quellen mag es dann auch zurückgehn, wenn Vat. p. 650 B in Trall. 4 das artikellose διάβολος zugesetzt ist, und wenn Vatic. p. 515 A ebenso wie Anton., p. 114 gegen die in den Ignatiussammlungen vorliegende Textüberlieferung ἀπειθεστέρους statt λοιμοτέρους (Pol. 2) steht [2]). Das Citat in Vatic. greift über das bei Anton. hinaus; somit schöpfen beide nur aus gleicher Quelle und Antonius erscheint wieder als Excerptor. Dies ist aber eine aus der Sammlung U (oder A) schöpfende Gnomologie gewesen; denn in dem Citat aus Pol. 2, wie es

---

1) Das ἑτέρας am Schluss statt ἑταίρας ist kaum Variante.

2) In diesem vereinzelten Punkt scheint freilich die Uebereinstimmung auch von Antioch. Mon. hom. 111 auf eine erleichternde Lesart im Ignatius selbst hinzuweisen.

vollständiger in Vatic. steht, wird die Reinheit dieser Quelle von den Interpolationen der Sammlung B wieder ebenso offenbar wie in mehreren Citaten des Antonius. Aus derselben Quelle werden alle auf G¹ zurückgehenden Citate in Vatic. stammen [1]), und ein zuverlässig auf G² zurückzuführendes ausser denjenigen, welche er aus Maximus Confessor und Antonius oder dessen zweiter Quelle herübergenommen hat, findet sich in Vatic. nicht. Aus alle dem folgt, dass die parall. Vatic. und Antonius aus der Reihe der selbständigen Zeugen für irgend welche ignatianische Sammlung zu streichen sind. Dahingegen erkennen wir zwei ältere gnomologische Werke aus ihnen, von denen das eine, von Antonius und Vatic. unabhängig benutzte, mit Rup. theilweise identisch war und wie Rup. nur aus der Sammlung U (oder A) geschöpft hat, das andre aber, von Vatic. vielleicht nur durch Vermittlung von Antonius benutzte, der Sammlung B seine Ignatiuscitate entnommen hat. Bemerkenswerth ist noch, dass in allen diesen Blüthenlesen der Römerbrief nicht mit einem einzigen Citat bedacht ist.

Hiermit sind die griechischen Zeugen für die Sammlung U (oder A) erschöpft, und auch was an Fragmenten aus griechischen und syrischen Schriftstellern syrisch erhalten ist, zeigt mit einer einzigen Ausnahme [2]) nie die dieser Sammlung

1) Das gilt von p. 354 C aus Eph. 13, was in gleicher Abgrenzung wie bei Anton. p. 131, aber ohne dessen sonderbare Abweichung von aller Textüberlieferung angeführt wird; ferner von den Sätzen aus Sm. 8. 9, p. 514 D, denn die einzige Uebereinstimmung mit G² ἐντολὴν διακονοῦντας statt ἐντολήν G¹ kann das im übrigen klare Verhältnis nicht verdunkeln, beweist vielmehr, dass diese naheliegende Erleichterung vom Interpolator bereits vorgefunden war. Ferner geht mit G¹ p. 702 E aus Trall. 8. Unentschieden sind p. 515 A aus Pol. 1; p. 687 A aus Eph. 8; p. 724 E aus Pol. 7. — Die Meinung von Lips. II, 55, die bisher besprochenen Uebereinstimmungen der Gnomologien sei aus gemeinsamer Benutzung eines eigenthümlichen Ignatiustextes zu erklären, bedarf wohl keiner Widerlegung. Es genügt die Frage: Woher stammt die gleichmässige Abgrenzung so vieler Citate?

2) Die Excerpte „aus dem Buch des heiligen Ignatius, des Gottbekleideten, Bischofs von Antiochien", welche Cur. p. 201 sq. 235 sq.

charakteristische Verbindung der nichtinterpolirten voreusebianischen Briefe mit nacheusebianischen. Wir können also an der Hand schriftstellerischer Zeugnisse die Existenz der Sammlung U — ich sehe hier von A absichtlich ab — nicht höher hinauf, als bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts verfolgen, während die Sammlung B schon von der Mitte des 6. Jahrhunderts an ihre Zeugen hat. Diese scheint die ältere zu sein, und ist es gewiss, wenn sie ein Werk des Interpolators ist (vgl. oben S. 90 f.). Dahingegen sehen wir die voreusebianischen Briefe in kürzerem Text so beharrlich von Schriftstellern bis ins 7. Jahrhundert hinein ohne gleichzeitige Anführung der nacheusebianischen citirt, dass wir zuverlässig behaupten dürfen: wenigstens bis zu dem Zeitpunkt, von welchem an die Sammlung U bezeugt ist, ist auch noch die dem Eusebius vorliegende Sammlung, die ich E nenne, verbreitet gewesen, und zwar weit verbreitet. Es kommen natürlich nur Schriftsteller in Betracht, welche durch zahlreiche Citate einen Wahrscheinlichkeitsschluss auf ihren „Ignatius" zulassen. Der Jüngste ist der Mönch Antiochus aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts, welcher in seinen Homilien sehr oft Ignatianisches reproducirt, aber nur einmal förmlich citirt: ὁ θεοφόρος Ἰγνάτιος ἐπιστέλλει λέγων (hom. 124). Es ist in der erbaulichen Absicht begründet, dass die Stellen meist sehr frei wiedergegeben werden. Trotzdem ist keine Spur des interpolirten Textes zu entdecken [2]). Er verwendet 7mal ad Pol., 5mal Eph., 2mal Mgn., je einmal Trall., Phil., Sm., gebraucht

als frg. 2 gibt und in's 11. oder 12. Jahrhundert setzt (p. 348), bringen zum Schluss zwei Sätze aus Her. 1. 2 nach Citaten aus Rom. Eph. Mgn. Sm. Vgl. Cur., p. 350 gegen die irrthümliche Angabe p. 236. — Auch arabisch haben sich in einer jakobitischen Schrift ungewissen Alters zwei ziemlich ungenaue Citate aus dem nichtinterpolirten Sm. 1 und aus Ant. 6 erhalten, Pears. I, 22 sq.

1) Die Stellen sind abgedruckt bei Cur., p. 176 sqq. (Cf. Magn. bibl. PP., Paris. 1654, vol. XII.) Nur hom. 124 muss es statt 126 bei Cur. 178 heissen.

2) Nur wer den Text des cod. Med. mit dem Text der Sammlung U verwechselt, kann in der Lesart τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ad Pol. 5 bei Antiochus (hom. 21) die Sammlung B wiedererkennen. S. Anh. I z. d. St.

also die Sammlung E, zu welcher aber der Römerbrief nicht gehört zu haben scheint. Zu zweit kommt der schon mehrfach erwähnte Severus von Antiochien in Betracht. Sein ungewöhnliches Interesse für Ignatius hat er auch durch Vergleichung verschiedener Handschriften des Römerbriefs bekundet [1]). Von seinen zahlreichen Citaten aus Ignatius ist meines Wissens nur eins griechisch erhalten [2]), die übrigen in den syrischen Uebersetzungen vieler seiner Werke. Er citirt 5mal Rom., 4mal Mgn., 4mal Trall., je 1mal Eph. Sm. Pol., von den Briefen der Sammlung E also nur Phil. nicht, alle aber in einem von der Sammlung B gründlich abweichenden, von deren Interpolationen reinen Text. Unvollständiger erkennen wir die gleiche Sammlung aus den syrisch erhaltenen Fragmenten des Timotheus von Alexandrien [3]) und aus Theodoret. Dieser gibt 6 Citate aus Sm., von denen drei durch sein oder seiner Abschreiber Versehn, auf den Römerbrief zurückgeführt werden, 3 aus Eph. und eins aus Trall. (Cur., p. 171 sq.). Endlich kommt noch die reiche Citatensammlung in einer später zu besprechenden syrischen Sammlung kirchenrechtlicher Schriften und Sätze in Betracht (Cur., p. 197—201). Darin findet sich von den nacheusebianischen Briefen ebensowenig als von den Interpolationen der Sammlung B eine Spur, dahingegen werden

1) In seiner Schrift advers. impium Grammatic. (s. das syrisch erhaltene Fragment bei Cur., p. 213, 1 sqq.) sagt er nach Anführung des Satzes: „Lasst mich werden einen Nachahmer des Leidens meines Gottes“ aus Rom. 6: „Es findet sich aber in anderen Exemplaren, von denjenigen, welche älter sind, so: ‚Lasst mich werden einen Jünger des Leidens meines Gottes‘.“

2) Obwohl schon zweimal gedruckt bei J. Chr. Wolf, anecdota Gr., Hamb. 1724, tom. IV, p. 72 sq. und Cramer, catena in epp. cathol., Oxon. 1840, p. 67, 33 sqq., pflegt dieses Citat aus Mgn. 9 übersehn zu werden. Von *πῶς ἡμεῖς* bis *ἐκ νεκρῶν* reicht es und weicht von G[1] ab durch Weglassung des *οἱ* vor *προφῆται*, durch *προςεδόκων*, *παρών*. Dasselbe syrisch bei Land, anecdota I, 32 neben zwei anderen Citaten. Das Uebrige bei Cur., p. 212—217.

3) Bei Cur., p. 210 sq. Der Römerbrief wird dreimal citirt, je einmal Sm. Mgn. Eph.

alle Briefe der Sammlung E mit Ausnahme des Römerbriefs citirt [1]), und zwar alle mit namentlicher Anführung.

Zu oft ist uns nun schon die Thatsache begegnet, dass bei reichlicher Benutzung der ignatianischen Briefe der Römerbrief unberücksichtigt blieb, sowohl bei denen, welche wie die sämmtlichen Gnomologen des 7. und der folgenden Jahrhunderte, die Sammlungen U (oder A) und B benutzten, als bei denen, welche wie Antiochus, Theodoret und der Veranstalter der syrischen kirchenrechtlichen Sammlung die Sammlung E benutzten, als dass der Zufall zur Erklärung ausreichte. Nehmen wir hinzu, was der Augenschein über das Verhältnis des Römerbriefs zur Sammlung U lehrte (S. 96), und was die Untersuchung der Martyrien in Bezug auf die Verbreitung des Römerbriefs ergab (S. 40. 54), und endlich, dass der Römerbrief vielfach auch von Schriftstellern angeführt wird, die nur diesen anführen [2]), so entsteht die Frage, woher diese Isolirung des Römerbriefs stamme, welcher doch anerkanntermassen wenigstens ebenso alt ist, als die 6 übrigen Briefe der Sammlung E. Sie wird zunächst nicht anders beantwortet werden können, als dass der Römerbrief zu E ebensowenig als zu U (oder A) und B ursprünglich gehört hat, sondern sei es in Verbindung mit einem Martyrium oder ohne eine solche für sich verbreitet worden ist. Näheres kann nur die noch hinter Eusebius zurückzuverfolgende Bildungsgeschichte der ignatianischen Sammlungen ergeben. Einen Einblick in dieselbe gewährt schon die Zusammenstellung der Reihenfolge der Briefe in den Sammlungen U und A, woneben auch der Ordnung der vorhin erwähnten syrischen Fragmente eine Stelle gebührt; denn diese sind nicht nach den Sachen, sondern nach irgend einer Reihenfolge von Briefen geordnet, was dadurch ganz unzweideutig wird, dass dieselbe Reihe wenn

---

1) Es kommen vor 3 Citate aus Eph., 2 aus Mgn., 4 aus Trall., 2 aus Pol., 3 aus Phil., 1 aus Sm.

2) Pseudodion. de div. nomin., c. 4 (opp. ed. Ven. 1755 sq. I, 363 D), Anast. Sin. (opp. Gretseri XIV, 2, 97). Joann. monach. syr. bei Cur., p. 205 sqq.

auch unvollständig zum zweiten Mal wiederkehrt. Die Reihenfolge des Eusebius aber, welcher in dieser Hinsicht nicht eine ihm vorliegende Sammlung befolgt haben wird, da er die Entstehungsgeschichte der Briefe schreibt und dem Reiseweg des Ignatius nachgeht, möge eben deshalb zur Vergleichung daneben stehn.

U. (G1 bis Tars. c. 7, von da nur L1)	A.	Syr. fr. I.	Eus.
1. Smyrn.	1. Smyrn.	1. Eph.	1. Eph.
2. Polyc.	2. Polyc.	2. Magn.	2. Magn.
3. Eph.	3. Eph.	3. Trall.	3. Trall.
4. Magn.	4. Magn.	4. Polyc.	4. Rom.
5. Philad.	5. Trall.	5. Philad.	5. Philad.
6. Trall.	6. Philad.	6. Smyrn.	6. Smyrn.
* * *	7. Rom.		7. Polyc.
7. Mar. ad Ign.	8. Antioch.		
8. ad Mar.	9. Mar. ad Ign.		
9. Tars.	10. ad Mar.		
10. Antioch.	11. Tars.		
11. Heron.	12. Heron.		
12. Mart. incl. Rom.	13. Philipp.		

Die Sammlungen U und A zeichnen sich vor B durch reinliche Sonderung der voreusebianischen Briefe von den späteren aus. Wenn man, anstatt dies zu würdigen, aus der blossen Thatsache der Verbindung von Altem und Neuem in diesen Sammlungen ungünstige Folgerungen in Bezug auf die erste Hälfte derselben zu ziehen versucht hat [1]), so wüsste ich darauf nur mit dem noch geistreicheren Einfall älterer und grösserer Gelehrter zu antworten, welche dieser Verbindung einen Probabilitätsgrund für die Aechtheit der nacheusebianischen Briefe entnahmen [2]). Ein kritisches Urtheil dürfen wir freilich bei den Ordnern dieser Sammlungen ebensowenig als bei dem

1) So besonders Cur., introd., p. LXXVII sq. u. p. 388 sqq.

2) So noch G. Henschen in Acta SS. Febr. I, 20 B.

armenischen Uebersetzer und den Schreibern der Handschriften von G[1] und L[1] suchen. Sie würden nicht aufgenommen haben, was sie nicht für ächt ignatianisches Product hielten. Aber noch unrichtiger war die gegen diesen, meines Wissens von niemand verfochtenen Irrthum gerichtete Behauptung Curetons (p. 338), die Briefe ad Tars., Antioch., Heron., seien unter chronologischem Gesichtspunct, weil erst von Philippi aus geschrieben, hinter die eusebianischen gestellt, und deshalb könne aus der Reihenfolge der Sammlung U überhaupt nicht auf ein höheres Alter der vorangestellten 6 Briefe geschlossen werden. Chronologisch betrachtet, kommt dem Brief der Maria an Ignatius die erste und der Antwort des Ignatius darauf die zweite Stelle zu; denn noch in Antiochien befindet sich Ignatius, als er jenen empfängt und diesen schreibt. Das wird der Grund gewesen sein, warum diese Briefe in der Sammlung B (s. oben S. 85), und so auch noch in der zweiten Hälfte der Sammlung U voranstehn. Aber als Ganzes ist letztere nicht chronologisch geordnet, und so auch nicht in ihrer ersten Hälfte. In A ist sogar der Ansatz einer chronologischen Ordnung der zweiten Hälfte, welcher in U sich findet, verwischt, indem Antioch. vor die beiden Privatbriefe gerückt ist. Nur die syrische Fragmentensammlung lässt einmal auf drei von Smyrna aus geschriebene Briefe drei von Troas aus geschriebene folgen und noch einmal auf zwei von Smyrna einen von Troas, so dass die Nummern 2. 3. 4 hier zweimal in gleicher Folge wiederkehren. Aber nicht von diesem sehr jungen Zeugnis aus können wir die Entstehungsgeschichte der viel älteren Sammlungen erkennen.

Den festen Stock bilden die allen vier Reihen gemeinsamen 6 Briefe. Auch die Ordnung ist hier in U und A, abgesehn von der Umstellung von 5 und 6, die gleiche. Selbst die weiter abliegende Ordnung der syrischen Fragmente und die Eusebs finden ihre Nummern 1—3 in gleicher Folge bei A 3—5 wieder; und vielleicht ist es nicht zufällig, dass A 2—5 in der ununterbrochenen Fragmentenreihe bei Severus (Cur., p. 213) auch als 2—5 wiederkehren. Es steht dort statt Smyrn. (A 1) der Römerbrief (A 7) an der Spitze, und

Smyrn. macht den Schluss. Es finden sich in diesem Kreis allerlei Abweichungen in Bezug auf die Ordnung. Nur Eph. und Mgn. sind in den zusammengestellten Sammlungen und bei deren Zeugen [1]) unzertrennlich, während B sie möglichst weit aus einander gerissen hat. Aber der Bestand der Grundsammlung ist aus U und A noch deutlich zu erkennen, es ist die Sammlung E mit Ausschluss des Römerbriefs. Aber dass es eine Sammlung E im eigentlichen Sinne des Worts, eine Sammlung von 7 Briefen in einem Band wenigstens auf griechischem Boden jemals gegeben habe, musste nach einer Menge constant wiederkehrender Beobachtungen als unwahrscheinlich bezeichnet werden. Dass ein Mann von der Bücherkenntniss Eusebs und ein Verehrer des Ignatius wie Severus ausser der Sammlung von 6 Briefen auch den Römerbrief besassen, beweist natürlich nicht, dass er im 4. und im 6. Jahrhundert mit denselben verbunden gewesen ist. Und wenn es in vereinzelten Fällen vorgekommen wäre, das Gewöhnliche kann es nicht gewesen sein, wenn der häufige Ausschluss des anziehendsten der 7 Briefe bei denen, welche die 6 übrigen kennen, nicht unerklärt bleiben soll. Der Veranstalter der Sammlung U kann ihn vor allem nicht in der Grundsammlung gefunden haben, die er durch Aufnahme von Briefen aus einer andern Sammlung erweiterte. Dann hätte er ihn an seiner Stelle gelassen, wie er im übrigen das Neue als Ganzes auf die unveränderte Grundsammlung folgen liess. Aber er hat den Römerbrief überhaupt auch noch nicht aufgenommen; denn wie sollten die Gnomologen, die sein Werk benutzten, diesen sententiösen Brief unbenutzt gelassen haben? Erst ein Späterer fügte das m. colb. sammt dem Römerbrief hinzu. Aber schon vor der Abfassung dieses Martyriums (s. oben S. 52) entstand die Sammlung A, ganz unabhängig von der Sammlung U. Das zeigt die Vergleichung der zweiten Hälften beider. Nicht nur den Römerbrief hat

---

1) Dazu gehört der zweite Fragmentencomplex bei Cur., p. 201 sq., wo überdies wie bei U, A, Eus. auch Smyrn., Polyc. beisammen stehn. Vgl. ferner Cur., p. 211, 16 sq.

A dahin gestellt, wohin er gehörte, wenn man einmal die Grundsammlung nicht verändern, sondern nur vergrössern wollte. Er löste auch den Antiochenerbrief aus seiner natürlichen Verbindung mit dem an Heron und nahm den Philipperbrief auf. Es ist also ein nur im allgemeinen ähnliches Verfahren, wodurch aus der Grundsammlung von 6 Briefen U und A entstanden. Ist es richtig, dass die Sammlung B ein Werk des Interpolators aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist, so ist dieselbe nicht bloss älter als U und A, sondern ist auch die einzige Quelle, aus welcher die Ordner von U und A die nacheusebianischen Briefe schöpfen konnten, wie das schon Ussher (diss., p. 128) richtig erkannt hat. Dass man sich die Interpolationen der älteren Briefe nicht aneignete, oder mit anderen Worten, dass man die Grundsammlung nicht völlig aufgab zu Gunsten der Sammlung B, würde sich für den Fall, dass man es überhaupt bemerkt hat, sehr einfach daraus erklären, dass man Briefe gleicher Adresse in einer damals fast allein bekannten Textgestalt bereits besass. Das auch von aussen Neue zog an, weil es ein bisher nur übersehenes Altes zu sein schien. Der Redactor von U nahm nach einander die neuen Titel, wie sie ihm B darbot. Den Briefwechsel zwischen Maria von Kastabala und Ignatius zuerst, dann den an die Tarsenser; den Philipperbrief übersah sein Auge wegen der Aehnlichkeit der Adresse mit dem gleich folgenden an die Philadelphener [1]), welchen er bereits in der Grundsammlung besass. Den Schluss machten die in B passend zusammengestellten Briefe an die Antiochener und Heron. Der Römerbrief, welcher jetzt den Schluss der Sammlung B bildet, wird ihr damals noch nicht angehört haben, denn sonst würde er sofort in U aufgenommen worden sein und zwar in einem Text, welcher dem des Römerbriefs der Sammlung B genau entspricht, anstatt dass er erst nachträglich als Bestandtheil des m. colb. in merklich anderem Text der Sammlung U

1) Mir scheint eine solche äusserliche Erklärung besser angebracht, als Usshers Meinung, der Sammler habe aus richtigem kritischen Gefühl diesen Brief als besonders bedenklich ausgestossen (diss., p. 79. 128).

hinzugefügt worden ist. Die ursprüngliche Abwesenheit des Römerbriefs auch von der Sammlung B wird ferner dadurch wahrscheinlich gemacht, dass auch die aus ihr schöpfenden Gnomologen ihn nicht ausnutzen. Entscheidend aber ist für meine Behauptung dies, dass der Römerbrief, wie er jetzt am Schluss aller Handschriften der Sammlung B steht, zwar allerlei Textverderbnisse, aber nicht die systematische Interpolation erfahren hat, welche die voreusebianischen Briefe dieser Sammlung charakterisirt. Er lag dem Interpolator gar nicht vor, gehörte nicht zu der Sammlung, welche dieser gegen Ende des 4. Jahrhunderts zur Grundlage seiner Umarbeitung machte, wie das Alles im nächsten Kapitel zu beweisen ist. Die Richtigkeit hiervon vorausgesetzt, ist dieser Interpolator ein neuer und bedeutsamer Zeuge für die Grundsammlung von 6 Briefen, neben welcher der gleich alte Römerbrief selbständig fortgepflanzt und verbreitet wurde.

Die einzig denkbare Lösung des hiermit aufgegebenen Räthsels gibt die Entstehungsgeschichte der 7 Briefe des Ignatius und des Polykarpbriefs, wie wir sie aus ihnen selbst erkennen, also unter der Voraussetzung ihrer Aechtheit. Die Gemeinde zn Philippi, welche von Ignatius bei seiner Durchreise durch Philippi gehört haben muss, dass er während einer mehrtägigen Rast in Smyrna und dann wieder in Troas an einige Gemeinden Briefe kirchlichen und christlichen Gehalts geschrieben, richtete an Polykarp von Smyrna die Bitte, ihr diese Briefe zu schicken, damit auch ihr eine bleibende Erinnerung an den merkwürdigen Mann nicht fehle. Polykarp antwortet bald darauf, ehe noch eine Nachricht über das fernere Schicksal des Ignatius von Rom aus nach dem Osten gelangt ist, er habe die Briefe des Ignatius, soviel er deren selbst bei sich gehabt, seinem Antwortschreiben beigefügt. Die Briefe an den Bischof und an die Gemeinde von Smyrna sind jedenfalls darunter; aber es hatte auch keine Schwierigkeiten, sich die an die nahe gelegenen Gemeinden zu Ephesus, Tralles, Magnesia und Philadelphia gerichteten Briefe des Ignatius von Smyrna aus zu verschaffen, um die Bitte der Philipper zu erfüllen, wenn man es nicht schon in eigenem Interesse an der Person

und Sache vorher gethan hatte. Nur ein Brief war nach dem fernen Westen abgegangen, und war vielleicht eben erst an seinem Bestimmungsort Rom eingetroffen. An diesen Brief denkt Polykarp bei den Worten: *Τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε· αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ* (ad Phil. 13). So entstand die Sammlung von 6 Briefen, welche ganz unabhängig von jeder ausdrücklichen literargeschichtlichen Nachricht als fester Grundstock aller späteren Sammlungen sich erwiesen hat, welche aber auch noch unverändert wenigstens bis ins siebente Jahrhundert hinein existirte.

---

2. Der Fälscher.

Es ist bisher vorausgesetzt worden, dass die 7 ignatianischen Briefe, welche die Väter von Eusebius bis zu Severus allein kannten, uns in der Sammlung U (oder A) im grossen und ganzen, d. h. literargeschichtlich und nicht textkritisch betrachtet, ebenso erhalten sind, wie sie Euseb gelesen hat, und dass die Sammlung B, oder falls deren Veranstalter nicht identisch sein sollte mit dem Verfertiger ihres eigenthümlichen Inhalts, dass die längere Recension der bis um 550 nur in kürzerer Gestalt bezeugten 7 (oder 6) Briefe und ebenso die 6 von den älteren Schriftstellern noch nicht citirten Briefe, das Werk eines systematisch verfahrenden Bearbeiters sind, welcher dabei die uns erhaltene kürzere Recension und nicht irgend eine erst zu errathende vor sich hatte. Seit Ussher seine epochemachende und beinah in keinerlei Hinsicht von irgend einem Nachfolger übertroffene dissertatio de Ignatii epistolis geschrieben hatte, hätte das feststehn sollen. Es gehörte die ganze Leichtfertigkeit des J. Daillé dazu, um in

dem Werk, welches auch neuere Kritiker noch ehrend anzuführen wagten, bei aller Abhängigkeit von Ussher gerade das bleibende Ergebnis der Entdeckung und der Arbeit Usshers stillschweigend zu beseitigen und nicht hier und dort einmal, sondern durchweg zu mehrerer Bequemlichkeit unterschiedslos gegen den wiederentdeckten alten Ignatius und gegen dessen Interpolator seine salzlose Kritik zu richten [1]). Und nur bei völliger Unkenntniss der gediegenen Arbeiten des 17. Jahrhunderts und auf Grund ganz sporadischer Benutzung der Quellen selbst konnte E. Chr. Schmidt seine Hypothese durchführen [2]), wonach die kürzere Recension ebenso wie die längere und beide unabhängig von einander auf Grund einer verlorenen dritten Recension im Interesse der katholischen Kirche angefertigt sein sollten. In neuerer Zeit sind derartige Versuche nicht mehr förmlich und ernstlich angestellt worden. Zwar hat Lipsius wie vor ihm Cureton, wo immer es möglich schien, die Differenz zwischen dem Text unserer Sammlung U und dem Eusebs als sehr erheblich und es sogar als „gar nicht so ausgemacht" hingestellt, dass Euseb in seinem Ignatius schon die der noch kürzeren syrischen Recension fehlenden Stellen gelesen habe. Aber schon die geringe Mühe, in Mai's script. vet. coll. I, 1. p. 2 sq. den Zusammenhang nachzulesen, in welchem Euseb Eph. 19 citirt, hätte ihn davon überzeugen können, dass Euseb nicht blos das dritte *μυστήριον κραυγῆς* las, welches in zwei Handschriften des Syrers fehlt und unächt sein soll, sondern auch das 18. Kapitel, welches der Syrer verstümmelt hat, insbesondre das *κατ' οἰκο-*

---

1) Z. B. p. 285, 290. 310 ff. Man beachte die Uebergänge p. 293 f. 338. 364 f.

2) „Versuch über die gedoppelte Recension der Briefe des Ignatius" in Henke's Magazin, Bd. III (1795), S. 91 ff.; vgl. Bibl. für Kritik und Exegese, Bd. I. II. III an verschiedenen Stellen. Auf Aehnliches verfiel Netz in Stud. u. Krit. 1835, S. 881 ff., nur dass hier vollends der Begriff Textrecension ohne alle Abgrenzung bleibt gegen die bei aller Textfortpflanzung unvermeidliche Veränderung des Ursprünglichen, und überdies mit Gründen gearbeitet wird, welche, um mit dem trefflichen Arndt S. 145 zu reden, nur der Kindheit der Kritik zu verzeihen waren.

νομίαν θεοῦ. Und schliesslich bestreitet auch Lips. II, 24 gar nicht, worauf es hier allein ankommt, dass Euseb allerdings „in der Hauptsache den jetzigen kürzeren griechischen Text, insbesondere des codex Mediceus vor sich gehabt“. Bei Cureton gewinnt es zuweilen den Anschein, als sei ihm die kürzere Recension, wie sie uns vorliegt, das Ergebnis einer durch viele Jahrhunderte hindurchgehenden neben der Entstehung der Sammlung B hergehenden Fortwucherung, wenn er nicht nur in einzelnen Lesarten von B Spuren des angeblich syrisch wiedergefundenen Urtextes zu finden meinte, welche die kürzere Recension schon völlig verwischt hat, sondern sich auch durch ganze Sätze und Wendungen der kürzeren Recension verleiten liess, deren Urheber, welcher ihm ein Interpolator ist oder auch „der Interpolator“ heisst, in die Zeit nach den arianischen Streitigkeiten, ja sogar an's Ende des 5. Jahrhunderts zu setzen [1]). Aber durchdacht scheint diese Vorstellung nicht zu sein, denn es wird doch andrerseits anerkannt, dass Euseb und Theodoret die 7 Briefe nach der kürzeren Recension gekannt haben, dass also der vermeintliche Interpolator, der diese aus einer noch kürzeren Recension von drei Briefen verfertigt haben soll, vor Euseb gelebt hat (introd. LXVI; LXXIV). So wenig dies verständigerweise zu beanstanden ist, so wenig auch das Andre, dass der Urheber der längeren Recension oder der Veranstalter der Sammlung B die dem Euseb vorliegende Recension vor sich gehabt und eben diese verändert hat, wie das gleichfalls von den Beschützern des syrisch wiedergefundenen Ignatius gelegentlich anerkannt wird [2]). Da diese Voraussetzung in der folgenden Untersuchung, ohne dass der Beweis förmlich angetreten würde, nebenher vollständige Bestätigung finden wird, und da sich ferner zeigen wird, dass

---

1) Introd. LXIX; S. 266. 276 f. 281. 290. 307. 316. Das unschuldige Wort *ἕνωσις* z. B. erinnert ihn an das *ἑνωτικόν* des Kaisers Zeno vom Jahr 482 und muss daher ebenso wie *ἑνοῦσθαι* getilgt werden. Dabei wurde nur nicht bedacht, dass Hegesipp (Eus. h. e. IV, 22, 6), Irenäus (Iren. IV, 33, 7), Tertullian (praescr. 43) ebenso reden.

2) Cur. introd. LXIV; S. 316. Buns. I, Vorrede S. 19. 24; II, 16.

die Interpolation der voreusebianischen Briefe mit der Verfertigung der nacheusebianischen ein einziges Werk ist, so gewinnt die Untersuchung des ganzen Inhalts der Sammlung B ein bedeutendes Interesse für die Geschichte der ihr zu Grunde liegenden Sammlung. Eine derartige Untersuchung wäre nicht deshalb nothwendig, weil auch nach Auffindung der Sammlung U wenigstens in jedem Jahrhundert einmal mit mehr oder weniger Begründung der Versuch gemacht worden ist, die längere Recension für das ursprüngliche Werk des Ignatius oder doch für eine vergleichsweise ursprüngliche Form desselben zu erklären [1]). Es wäre erlaubt, abzuwarten, ob auch das nächste Jahrhundert eine Erneuerung solchen Unverstands bringen werde. Hat aber der Urheber der Sammlung B und ihres eigenthümlichen Inhalts die schon vor Euseb verbreitete Grundsammlung von 6 Briefen, welche uns wesentlich unverändert in der Sammlung U erhalten ist, zur Voraussetzung und Grundlage seiner Arbeit gehabt, so ist es von grösstem Interesse, die Zeit zu bestimmen, in welcher die Grundsammlung dieser Bearbeitung unterworfen wurde, und damit die Zeit eines der Grundsammlung geltenden Zeugnisses, welches vereinzelte Anführungen bei Theodoret oder noch Späteren an Werth übertrifft, eben weil es der ganzen Sammlung gilt. Nicht irgend etwas Ignatianisches, sondern eben das, was zu seiner Zeit als Werk des „weltberühmten Ignatius" galt und in hohem Ansehn stand, musste der Fälscher in Angriff nehmen, um es durch Eintragung seiner Desiderien und Beseitigung Alles dessen, was seinem Zweck zuwiderlief, zu einem Mittel der Einwirkung auf Dogma und Disciplin in seinem Sinn zu machen. Dass er von eigenen oder fremden Zweifeln an der Aechtheit der ihm vorliegenden Sammlung beunruhigt und

1) Noch in's 17. Jahrhundert fällt Morinus, über welchen Düsterdieck S. 7f. berichtet. Der weitaus bedeutendste Versuch ist der von W. Whiston in Primitive Christianity reviv'd, vol. I, London 1711, gegen den Clericus II, 501ff. seine dissertatio altera richtete. F. K. Meier endlich in den Stud. u. Krit. 1836, S. 340ff. fand durch Arndt und Rothe reichliche Widerlegung.

daher bemüht gewesen sein sollte, die Briefe durch seine Bearbeitung glaubwürdiger zu machen, war ein abenteuerlicher Einfall des Dalläus (p. 294. 362), den Cureton (introd. LXIV; 336 f.) nicht hätte erneuern sollen, ohne die genügende Widerlegung Pearsons (II, 27 sq.) auch nur zu beachten. Wie sollte denn ein Schriftsteller, der sich selbst die ärgsten Anachronismen zu Schulden kommen lässt, Anstoss genommen haben an den bis heute strittigen Fällen derartiger Fehlgriffe, welche dem älteren Ignatius nachgesagt werden, und welche einem so genauen Kenner der älteren kirchlichen Literatur, wie Euseb, nicht aufgefallen waren? Und wie konnte er sich einen bereits verdächtigten Namen zum Schirm seiner Fiction wählen? Von kritischen Bedenken gegen die ignatianischen Briefe schweigt überhaupt die Geschichte bis zum 16. Jahrhundert; denn dass seine Briefe neben dem Polykarps und anderen nachapostolischen Schriften in der Stichometrie des Nicephorus unter den Apokryphen des Neuen Testaments [1]) aufgezählt werden, wird heute niemand mehr als Ausdruck eines kritischen Bedenkens gegen ihre Aechtheit verstehen wollen.

Die Zeit des Fälschers ist nicht ohne Erkenntnis seiner Zwecke zu bestimmen, und diese ist nicht ohne Einsicht in die Art und die Hülfsmittel seines Verfahrens zu gewinnen. Eine auf alles dies ausgedehnte Untersuchung wird den Vortheil mit sich bringen, dass wir die Gestalt der vom Fälscher vorgefundenen Sammlung in ziemlich deutlichen Umrissen erkennen. Den äussersten Termin, vor welchem die Interpolation geschehen sein muss, und in dessen nächste

1) Bei Credner, Gesch. des Kanon, S. 244. Ob freilich die nackten Namen *Ἰγνατίου*, *Πολυκάρπου* auf deren Briefe zu beziehen sind, und nicht etwa auf jene *Ἰγνατίου* und *Πολυκάρπου διδασκαλία*, die das Verzeichnis hinter Anastasius (Cler. I, 197) nennt, oder ob vielmehr der Titel *διδασκαλία*, welchen das Alterthum sonst nicht mit Ignatius' und Polykarps Namen verbindet, nur durch Misverständnis zu diesen Namen hinzugesetzt ist, weil eine *διδασκαλία Κλήμεντος* voranging, will ich nicht entschieden haben.

Nähe Ussher wirklich herabging [1]), bilden die drei Anführungen aus den interpolirten Briefen bei Stephanus Gobarus, Anastasius von Antiochien oder Gregor dem Grossen und in der Paschachronik aus der Zeit von 540—640 (s. oben S. 88 f.). Die armenische Uebersetzung mit ihrer Voraussetzung eines syrischen Mittelgliedes zwischen ihr und dem griechischen Original rückt die Entstehung der 6 nacheusebianischen bis um 400 hinauf (s. oben S. 97). Dass aber diese in der That nicht vor 325 entstanden, sondern ebenso wie die Interpolation der übrigen nacheusebianisch sind, ist nach dem, was oben S. 77 f. über den Werth des Zeugnisses Eusebs bemerkt wurde, von vornherein wahrscheinlich. Es lässt sich überdies aus notorischer Abhängigkeit des Pseudoignatius von Eusebs Kirchengeschichte erweisen.

Der kläglichste Mangel an Erfindungsgabe veranlasste den Pseudoignatius, nicht allein die älteren Briefe des Ignatius stark auszubeuten für die neuen und εὐκαίρως ἀκαίρως die Bibel anzuführen mit Einschluss von Ps. 151, diesem ψαλμὸς ἰδιόγραφος τοῦ Δαβίδ [2]), und des ἐν Ἐφέσῳ in Eph. 1, 1 [3]), welches Basilius nur erst in den jüngeren Handschriften fand, wie es noch heute im Sin. und Vat. fehlt, sondern auch zu manchem Buch jüngeren Ursprungs [4]) zu greifen. Es mag bestritten werden, dass er die sonderbare Verwendung der Ueberschrift von Ps. 6 u. 11 als einer Weissagung auf den Sonntag (Mgn. 9) dem Psalmencommentar Eusebs von Cäsarea verdankt [5]), in welchem diese Idee vielleicht nicht original ist. Gewiss aber ist Ussher im Recht, wenn er (adn., p. 42, n. 50) die Uebersetzung des Namens Ἐβίων Philad. 6 aus

---

1) diss., p. 29. 33 sq. 37. Ebenso noch Buns. II, 205 ff. Noch weiter ging Arndt, S. 166: „im 7. oder 8. Jahrhundert“.

2) Mar. ad Ign. 4. Vgl. Cotelier bei Cler. II, 97.

3) Eph. 9: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ τοῖς πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

4) Interessant wäre es vielleicht zu wissen, woher das mit παραινεῖ τις τῶν παλαιῶν eingeleitete Citat Trall. 9 stammt: μηδεὶς ἀγαθὸς λεγέσθω, κακῷ τὸ ἀγαθὸν κεράννυς.

5) Coll. nov. PP. GG. ed. Montfaucon I, 33 A; 44 C.

Eus. h. e. III, 27, 6 herleitet. Denn, wenn auch schon Origenes die Sache hat [1]), so klingen doch die Worte Eusebs [2]) deutlich bei Pseudoignatius [3]) durch. Nun findet sich aber eine ganze Reihe solcher Zusammenhänge zwischen Euseb und Pseudoignatius, aus welcher man einzelne durch künstliche Erklärung beseitigen mag, ohne doch den auf ihrer Gesammtheit ruhenden Beweis damit aufzuheben. Es theilt Euseb h. e. I, 13 ein grösseres Bruchstück aus einer Geschichte des Thaddäus, des Apostels von Edessa, mit, welches er selbst aus den syrisch geschriebenen Urkunden entnommen haben will. Wenn er selbst des Syrischen nicht mächtig war [4]), so hat er sich dieses Apokryphum also zum Behuf der Abfassung seiner Kirchengeschichte in's Griechische übersetzen lassen und als eine Neuigkeit in die griechische Kirchenliteratur eingeführt [5]). Dann beweist aber folgende Zusammenstellung seines Excerptes mit einer Stelle des Pseudoignatius die Abhängigkeit des Letzteren von ihm.

1) Vgl. Heinichen z. d. St., ed. 2, tom. III, p. 94.

2) . . . *τοῦ Ἐβιωναίων ὀνόματος, τὴν τῆς διανοίας πτωχείαν αὐτῶν ὑποφαίνοντος· ταύτῃ γὰρ ἐπίκλην ὁ πτωχὸς παρ' Ἑβραίοις ὀνομάζεται.*

3) *καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος πένης τὴν διάνοιαν ὡς ἐπίκλην Ἐβίων.* So corrigirt schon Morelius das sinnlose *ὡς ἐπι κλινη βιων* von aovt, und es findet sich wirklich in b. Die erleichternde Correctur des hieran reichen n kann das üblich gewordene *ὡς ἐπικαλεῖται* nicht rechtfertigen. Was f und l haben, weiss ich nicht.

4) Vgl. die Literatur hierüber bei Heinichen III, 25f.

5) h. e. I, 13, 5: *οὐδὲν δὲ οἷον καὶ αὐτῶν ἐπακοῦσαι τῶν ἐπιστολῶν, ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν ἀναληφθεισῶν, καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον.* Es unterliegt keiner Frage, dass dies ein Auszug aus der originalsyrischen doctrina Addaei ist, von welcher Cureton (ancient documents etc.) zusammenhängende Bruchstücke syrisch und englisch (p. 6 sqq. 108 sq.) herausgegeben hat. Es beginnt das syrisch Erhaltene mit *καὶ ὁ Θαδδαῖος κ. τ. λ.* Eus. § 17. Die Vergleichung der parallelen Abschnitte lässt die grössere Ausführlichkeit des Syrers als ursprünglich erscheinen. Die von Cureton p. 142 erneuerte Hypothese, dass Euseb seinen Auszug aus Julius Africanus habe, hat die Gewohnheit Eusebs (I, 6, 2; 7, 1. VI, 31) gegen sich, wie seine Ausdrucksweise hier.

Die syrische Quelle stehe in Curetons Uebersetzung daneben.

Eus. h. e. I, 13, 20 (al. 19).	**Trall. 9.**	**doctrina Addaei (anc. doc., p. 7).**
καὶ κατέβη εἰς τὸν ᾅδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα καὶ ἀνήγειρε (oder ἀνήγαγεν) νεκροὺς καὶ κατέβη (καταβὰς γὰρ) μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου (εἰθ᾽ οὕτως ἀνέβη ohne weiteren Zusatz) πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ [1]).	καὶ κατῆλθεν εἰς ᾅδην μόνος, ἀνῆλθε δὲ μετὰ πλήθους καὶ ἔσχισε τὸν ἀπ᾽ αἰῶνος φραγμὸν καὶ τὸ μεσότοιχον αὐτοῦ ἔλυσεν. (Letzteres will Anklang an Eph. 2, 14 sein.)	and descended to the place of the dead and broke through the wall of partition, which had never been broken through, and gave life to the dead by being slain himself; and descended alone and ascended with many to his glorious father [2]).

Eine Anspielung an dieses Apokryphum bei Cyrill von Jerusalem [3]), sowie im Mund seines Zeitgenossen Makarius von Jerusalem nach dem Bericht des Gelasius von Kyzikus [4]), kann nicht eine von Eusebs Kirchengeschichte unabhängige Verbreitung der syrischen Schrift oder einer griechischen Uebersetzung derselben beweisen. In Jerusalem wird man Eusebs Werk bald nach der Abfassung gekannt haben.

In gleicher Abhängigkeit von demselben finden wir aber auch den Verfasser der 6 jüngeren Briefe; denn der Anfang

---

1) Ueber die Varianten vgl. Heinichen, ed. 2, z. d. St.

2) Ein Anklang auch noch in dem Fragment anc. doc., p. 108: he rose again and came out of the sepulchre with many.

3) catech. 14, 18 ed. Touttée, p. 214 B: τοῦ μόνου μὲν καταβάντος εἰς ᾅδην, πολλοστοῦ δὲ ἀναβάντος. Κατῆλθε γὰρ εἰς τὸν θάνατον καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἠγέρθη κ. τ. λ. Es folgt weiter c. 19 anderes Apokryphische.

4) In dessen Geschichte des nicänischen Concils II, 23 bei Mansi, conc. II, 876 C: μόνος κατελθὼν μετὰ πλήθους ἀνελήλυθεν. Makarius legt Nachdruck auf das κατῆλθεν im Gegensatz zu κατηνέχθη.

des Antiochenerbriefs stimmt wörtlich überein mit dem von Euseb (VI, 11, 5) aufbewahrten Anfang eines anderen Antiochenerbriefs, welchen der nachmalige Bischof Alexander von Jerusalem ums Jahr 210 im Gefängnis schrieb: *ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ κύριος πεποίηκε μαθόντι* (Alex. *ἐποίησε κατὰ τὸν καιρὸν τῆς εἱρκτῆς πυθομένῳ*). Die Frage, ob der gefangene Alexander diesen Ignatius abgeschrieben habe, oder umgekehrt, brauchte Cur. p. 340 wahrlich nicht erst aufzuwerfen. Aber höchst sonderbar wäre es, wenn Pseudoignatius hier wieder eine alte Urkunde, die kein alter Schriftsteller ausser Euseb erwähnt, benutzt hätte und zwar nur soweit, als sie aus Euseb bekannt war. Hat er aber, da er einen Brief an die Antiochener anfertigen wollte, aus Euseb richtig einen Brief an dieselbe Gemeinde herausgefunden, so wird er erst recht dessen Bericht über Ignatius aufmerksam gelesen haben. Ein Beweis dafür ist schon der Satz: *Πολυκάρπῳ παρεθέμην ὑμᾶς ἐν κυρίῳ* Her. 7. Auffallen muss derselbe um so mehr, da wir Ant. 13 in Bezug auf dieselbe Beauftragung Polykarps wieder lesen: *ᾧ καὶ παρεθέμην ὑμᾶς ἐν κυρίῳ*, und sogar die Fürbitte oder Fürsorge der Gemeinde zu Tarsus für die antiochenische in dieser Form erbeten wird *παρατίθεμαι ὑμῖν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίαν* Tars. 10. Der Verfasser zeigt hier eine ähnliche Beharrlichkeit in der Anwendung eines — wenn man das zu bezeichnende Verhältnis nach Sm. 11. Pol. 7. 8 in's Auge fasst — jedenfalls fernliegenden Ausdrucks, wie da, wo er die älteren Briefe aussaugt. Und doch war dieser Ausdruck gar nicht bei dem alten Ignatius, sondern nur in Eusebs Bericht über ihn zu finden [1]). Aus Euseb hat dann Pseudoignatius gewiss auch seine Reihenfolge der antiochenischen und römischen Bischöfe. Die erstere, nämlich die Namen Euodius, Ignatius, Heron [2]), konnte allerdings ein jedenfalls nicht fern von Antiochien wohnhafter Scribent auch aus

1) Eus. h. e. III, 36, 10: *τὴν κατ' Ἀντιοχείαν αὐτῷ ποίμνην . . . παρατίθεται.*

2) Ant. 7; Her. 8. Vgl. oben S. 56 ff.

anderweitiger Ueberlieferung wissen; aber bemerkenswerth ist, dass er von Compromissen, wie einer in const. ap. VII, 46 vorliegt, noch nichts weiss, und dass er ebenso wie Euseb von irgend welcher Apostelschülerschaft und apostolischer Einsetzung des Ignatius, wovon seit Chrysostomus die Rede ist, nichts weiss, vielmehr seinem Vorgänger Euodius diese Ehre lässt. Entschiedener muss Abhängigkeit von Euseb in Bezug auf die römischen Bischöfe behauptet werden; denn, ehe Euseb seine Studien über die Bischofsreihen der Hauptkirchen in Chronik und Kirchengeschichte veröffentlichte, war deren Kenntnis gewiss nicht Gemeingut, und bekanntlich herrscht über die Folge der ersten römischen Bischöfe im Alterthum wenig Uebereinstimmung. Bei Pseudoignatius ad Mar. 4 folgt auf „den seligen Papa Anegkletos“ „der der Seligkeit allerwürdigste Clemens, der Schüler des Paulus und Petrus“ [1]). Dass Linus dem Anaclet vorangegangen sei, wird an dieser Stelle nur vorausgesetzt, sofern nämlich Pseudoignatius seiner ganzen Art nach es sich nicht hätte versagen können, den Anaclet als von den Aposteln eingesetzten ersten Bischof zu bezeichnen. Er kennt, wenn er anders mit dem Interpolator identisch ist, den Linus allerdings als einen Diaconus des Paulus neben Timotheus und nennt ihn vor Anaclet und Clemens, den Diaconen des Petrus (Trall. 7). Er hat also die Reihe Eusebs: Linus, Anaclet, Clemens, und steht auch hier in Widerspruch mit const. ap. VII, 46. Aus der Anordnung der Berichte über Clemens und Ignatius bei Euseb, welcher den Tod des Clemens erst kurz vor dem Martyrium des

1) Soviel man aus den mangelhaften Notizen der Ausgaben zusammenlesen kann, haben alle Handschriften von G² hier Ἀνεγκλήτῳ (n) oder Ἀναγκλήτῳ (a b), die von L² Anemcletum (rg p) oder Cletum (pl mit sichtlicher Rasur). Da nun auch A Enacletum, L¹ Cletum bieten, so ist offenbar das Λήνῳ d. i. Λίνῳ, welches in G¹ d. i. med. und seiner Abschrift casan. sich findet, eine ziemlich späte Correctur, einer anderen Ueberlieferung zu lieb gemacht, vgl. m. Schr. über Hermas, S. 61 f. — Ebenso wird hier mit A gegen alle anderen Zeugen Paulus vor Petrus zu stellen sein, cf. Ant. 7, wohingegen Phil. 4 interp. und Rom. 4 nach allen Zeugen Petrus passend voransteht.

Ignatius und die Schriften des Clemens sogar erst nach den Briefen des Ignatius erwähnt (h. e. III, 34. 36. 38) hat Pseudoignatius auch wohl seine sonderbare Chronologie, nach welcher Clemens noch auf dem Bischofsstuhl sitzt, während Ignatius noch in Antiochien, aber doch schon unter militärischer Bewachung sich befindet. Erst als Ignatius von Troas aus an die Philadelphener schreibt (c. 4 interp.), gehört Clemens zu den Seligen.

Nach alle dem darf schon an diesem Punct auf das Verhältnis des Tarsenserbriefs zu demjenigen Stück des Römerbriefs, welches auch Euseb angeführt hatte, hingewiesen werden. Zu dem Ende ist etwas weiter auszuholen. Es ist eine Eigenthümlichkeit der jüngeren 6 Briefe, sich durch Nachahmung ignatianischer Wendungen und Aufnahme ganzer Sätze aus den älteren Briefen ein ignatianisches Gepräge und zugleich einigen briefartigen Inhalt zu geben (cf. Uss., diss., p. 30 sqq.). Den Grüssen am Schluss von Phil. und Sm. sind die von Ant. und Tars. nachgebildet, dem Schluss von ad Pol. der von Her. Ausdrücke des ächten Ignatius werden nicht bloss in den neuen angebracht, sondern auch in die alten eingetragen [1]), und in welcher Weise der alte Ignatius vom neuen ausgenutzt wird, sieht man, wenn man Sätze wie *οὐ διατάσσομαι ὑμῖν ὡς ὤν τις κ. τ. λ.*, Eph. 3, oder den ähnlichen Trall. 3 beim Interpolator in Tars. 9; Philad. 4 cf. Ant. 11 wieder aufsucht. Der Brief an Heron ist so durchweg dem an Polykarp nachgebildet, dass es scheint, als sollte Letzterer auf diese Weise entgelten, dass er bei der Interpolation so besonders schonend behandelt worden. Man vergleiche die Anfänge beider Briefe, ad Her. 1 von *παρακαλῶσε* bis *ἀμέτρως* mit ad Pol. 1 vom gleichen Wort bis *ἀδια-*

1) z. B. *ὀναίμην ὑμῶν* Eph. 2; Mgn. 2. 12; ad Pol. 1. 6 kehrt wieder in Tars. 8. 10; Antioch. 12; Her. 8; ad Mar. 2, aber auch in Trall. 13 interp. Das *ἀντίψυχον ἐγὼ ὑμῶν* u. dgl. Eph. 21; Sm. 10; ad Pol. 2. 6 kehrt wieder in Ant. 7. 12; Her. 9; ad Mar. 3; Tars. 8; Philipp. 14 und zwar zum Theil mit denselben Zusätzen. Die bei Ignatius beliebten Bildungen mit *-φορος* und *ἀξιο-* werden bis zum Ueberdruss vervielfältigt.

λείποις. Nur das alterthümliche τόπος des alten Briefs [1]) erschien dem späteren Schriftsteller für den künftigen Bischof Heron wie für jeden Geistlichen weniger schicklich als ἀξίωμα [2]). Noch in demselben Kapitel weist auf ad Pol. 2. 3 das ὡς θεοῦ ἀθλητής und dessen breite Ausführung, obwohl die Ermahnung zu fleissigem Schriftstudium, welches sich Pseudoignatius offenbar bei Lampenlicht vorstellt, und durch diese Ideenverbindung aus der ursprünglichen Ermahnung gewonnen hat [3]), jenes Bild gar nicht nahelegte. Die δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες (ad Pol. 3) sind Her. 2 verarbeitet; die Ermahnungen in Bezug auf die Sclaven, die Weiber, die Wittwen, den fleissigen Kirchenbesuch (ad Pol. 3. 4. 5) findet man Her. 3. 4. 5 wieder, wörtlich z. B. das ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει Her. 3, wo nur das intensivere ἐπιζήτει steht. Die bösen Künste, deren Polykarp sich enthalten soll (c. 5) werden hier (Her. 5) specificirt als Hochmuth, Lüge, Neid u. dgl. Der Epheserbrief wurde besonders für den an die Philipper ausgebeutet. Philipp. 8 sq. ist eine breite Ausführung des ersten Satzes in Eph. 19. Der Satz προσεύχεσθε — ἀπάγομαι Eph. 21 findet sich Philipp. 14 wieder. Die von dem eigenen Martyrium des Ignatius ausgehende Beweisführung gegen die Doketen Trall. 10 ist verbreitert und verallgemeinert Tars. 3. Die hohe Meinung, welche Ignatius von den Ephesern wegen

1) Auch Scur. las es hier; vgl. Merx, S. 31 gegen Cureton. Cf. Sm. 6.

2) Cf. Ant. 8. Der Interpolator hat es Sm. 6 neben das ursprüngliche τόπος gestellt. Curetons Meinung, dass man erst im Verlauf der Ausbildung der Hierarchie das, was in nachapostolischer Zeit „Würde" geheissen, „Platz" oder „Stelle" genannt habe (p. 265 sq.), charakterisirt eine gewisse Art historischer Kritik ebenso wie die Meinung, dass das in's 5. Jahrhundert weisende ἕνωσις ein ursprüngliches ἑνότης verdrängt habe (p. 266; vgl. oben S. 118, Anm. 1). Aber warum hätte es Curetons angeblicher Interpolator verdrängt, und warum der wirkliche Interpolator in Her. 1 das mit ἑνότης gleichbedeutende συμφωνία an die Stelle gesetzt?

3) Nämlich γρηγόρει, ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος ad Pol. 1 und νῆφε ad Pol. 2.

ihres nahen Verhältnisses zum Apostel Paulus hegt (Eph. 12), wird unpassender Weise auf die Gemeinde von Tarsus, dem Geburtsort des Apostels, übertragen Tars. 2. Die „menschenähnlichen Thiere" Sm. 4 cf. Tars. 1 sind hier geradezu „menschennachahmende Affen" geworden Ant. 6. Diese Beispiele mögen genügen, um das Verhältnis dieses *πίθηκος ἰγνατιόμιμος* zu den älteren Briefen zu veranschaulichen. Keinen derselben hat er verschont; aber den Römerbrief hat er nur soweit benutzt, als er ihn aus Euseb kannte. Mit den Worten *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ*, mit welchen Eusebs Citat aus Rom. 5 beginnt, beginnt der Brief an die Tarsenser, und nachdem Pseudoignatius dieselben ganz in der trivialen Weise des Interpolators der älteren Briefe gegen das Misverständnis sichergestellt hat, als ob sie eigentlich gemeint wären, lenkt er in den Text des Ignatius oder vielmehr Eusebs wieder ein mit dem Satz *διὸ ἕτοιμός εἰμι πρὸς πῦρ κ. τ. λ.* Auch das vorher weggelassene *διὰ γῆς καὶ θαλάσσης* bringt er sofort nach; das *ὀναίμην τῶν θηρίων τῶν ἐμοὶ ἑτοίμων* oder *ἡτοιμασμένων* wird ad Mar. 2 nachgeahmt durch *ὀναίμην τῶν δεινῶν τῶν ἐμοὶ ἡτοιμασμένων*, und ebendort lesen wir wörtlich nach Rom. 5 oder vielmehr nach Euseb *ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι*, als ob kein Wort von dem eusebianischen Citat verloren gehn sollte [1]). Dagegen zeigt sich in keinem dieser Briefe die geringste Spur einer Erinnerung an irgend eine der merkwürdigen Sentenzen des Römerbriefs, welche Euseb nicht citirt hatte. Nicht einmal das berühmte *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται* scheint Pseudoignatius zu kennen. Demnach ist seine starke Ausbeutung von Rom. 5 ein schlagender Beweis sowohl seiner Abhängigkeit von Euseb, als seiner Unkenntnis des Römerbriefs selbst. Dann begreift man, warum der Interpolator, welcher eben kein Andrer als der Verfertiger der nacheusebianischen Briefe ist, den Römerbrief, wie sich noch zeigen wird, nicht interpolirt hat.

---

1) Auch der Interpolator hat einmal Eph. 11 ein *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης* eingeflickt.

Der feste terminus a quo für die Entstehung dieses zweitheiligen Werks ist also die Veröffentlichung der Kirchengeschichte Eusebs um 325, und um 400 etwa muss seine bessere Hälfte bereits in's Syrische übersetzt worden sein. Dem letztern Zeitpunkt werden wir wegen der hier vorausgesetzten Verhältnisse in Kirche und Theologie sehr nahe rücken müssen. Wäre der Verfasser gegen Anachronismen sehr empfindlich, so würde man sich durch eine Beobachtung, die schon Uss. diss. p. 115 sq. machte, so tief herabdrücken lassen müssen, als der theologisch-polemische Charakter des Werks und die übrigen Zeichen der Zeit es irgend zulassen. Pseudoignatius nennt Ant. 12 unter den Kirchendienern nach den Thürhütern auch *τοὺς κοπιῶντας*. Es unterliegt keiner Frage, dass darunter die sonst gewöhnlich *κοπιαταί* genannten Todtengräber und Leichenträger zu verstehen sind [1]. Nun heisst es aber in einem Gesetz vom Jahre 360: clerici vero vel hi, quos copiatas recens usus instituit nuncupari, ita a sordidis muneribus debent immunes esse etc. [2] Pseudoignatius scheint Sache und Namen nicht mehr für jung zu halten, da er keinen Anstand nimmt den Bischof aus Trajans Zeit davon reden zu lassen; darnach scheint er geraume Zeit nach 360 geschrieben zu haben. Aber andrerseits will doch beachtet sein, dass er eben nicht *κοπιατάς*, sondern *κοπιῶντας* sagt und dies Wort im Unterschied von den umgebenden Amtsbezeichnungen mit dem Artikel versieht. Für die Thätigkeit hat sich bereits ein Kunstausdruck gebildet, aber der daraus gebildete Titel scheint noch nicht festgeprägt zu sein. Jedenfalls werden wir in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts gewiesen. Erst in dieser konnte man sich

---

1) Epiph. expos. fid. 21: *λοιπὸν δὲ καὶ κοπιαταί, οἱ τὰ σώματα περιστέλλοντες τῶν κοιμωμένων κ. τ. λ.* Der Zusatz scheint anzudeuten, dass der Titel zur Zeit dieser Worte (im Jahre 375) noch einer Erläuterung bedurfte. Vgl. sonst noch Cotelier bei Cler. II, 107, not. 23.

2) Cod. Theod. L. 15, lib. XVI, tit. 2. Auch in L. 1, lib. XIII, tit. 1 vom Jahr 357 werden sie erwähnt als clerici, qui copiatae appellantur. Auch darin spricht sich deutlich die Neuheit des Instituts und des Namens aus.

bereits in der Anschauung eines so zu sagen christlichen Staats- und Gesellschaftswesens so völlig festgesetzt haben wie Pseudo-ignatius, der die dadurch hervorgerufenen Anachronismen gar nicht mehr bemerkt [1]). Es wird nicht etwa auf die Fälle Rücksicht genommen, dass ein christlicher Sclave einem heidnischen Herrn dient, oder ein Christ ausnahmsweise Soldat oder kaiserlicher Beamter ist, sondern diesen Ständen werden ohne Einschränkung christliche Ermahnungen ertheilt. Soldaten, Officiere und Kaiser gehören mit zu dem λαός [2]), welcher sammt dem κλῆρος dem Bischof gehorchen soll; und über den Bischof hinauf steigt die Stufenleiter zu Christus und Gott empor. So wird die Einheit der ganzen Theokratie gewahrt (Philad. 4). Nach dem Bischof, dem Hohenpriester, welcher als Regent Gottes, als Priester Christi Ebenbild trägt, kommt der Kaiser als Gegenstand der Ehrerbietung, weil Geistliches höher gilt als Weltliches; aber auf je ihrem besonderen Gebiet stehen sie sich gleich, der Bischof, welcher für das Heil der ganzen Welt Priesterdienst übt (Sm. 9) und von seinem „Thron“ (Her. 7) aus über die Gemeinde „herrscht“ (Ant. 14), und der König, welcher für Frieden und Ordnung im Reich zu sorgen hat (Sm. 9; cf. Eus. vita Const. IV, 24). Aber der König muss auch darnach sein, vor allem in orthodoxem Glauben stehn, so gut wie der Sclave, wenn er selig werden will (Sm. 6). Darnach scheint denn auch bei dem Gebot, dem Kaiser Gehorsam zu leisten, so lange es ohne Seelengefahr möglich sei (Ant. 11), nicht mehr darauf Rücksicht genommen zu sein, dass der Kaiser Götzendienst, sondern nur darauf, dass er ein heterodoxes Bekenntnis fordern könnte. Uebrigens zeigt unser Kirchenpolitiker fast grösseres Zutrauen zu den Königen, als zu den Bischöfen. „Ein umsichtiger und thatkräftiger Mann muss sich zu den Königen halten“ (Eph. 6). Beim Bischof fragt sich's viel ernstlicher, wie viel er tauge. Wie hoch dessen

1) Cf. A. Scultetus p. 451 und die breitere Ausführung bei Vedelius II, 130 sq.

2) Cf. Eus. vita Const. I, 44, 2.

Würde sowohl an sich als im Vergleich mit allen anderen Gewalten auf Erden hinaufgeschraubt wird (vgl. auch Trall. 7), und wie offensichtlich hier ein Mitglied jener bischöflichen Aristokratie redet, welche den Titel des Arianismus glaubte damit ablehnen zu können, dass Arius ja nur ein Presbyter gewesen sei [1]), so nimmt dieser Bischof doch andrerseits Anstoss daran, dass Ignatius naiver Weise vorausgesetzt hatte, die Bischöfe in aller Welt seien fromme und rechtgläubige Männer. Stellen, die das besagen, wie Eph. 3, streicht er, und es ist keineswegs ein ehrendes Beiwort, es ist aus bittrer Erfahrung geredet, wenn in die Ermahnung zum Anschluss an den Bischof eingeschoben wird: *τοῦ κατὰ θεὸν ποιμαίνοντος ὑμᾶς* (Eph. 4). Das weist auf die Zeit, wo ein arianischer Bischof dem Nicäner und jenem wieder ein Semiarianer in jähem Wechsel folgte oder auch wie in Antiochien Jahrzehnte lang zwei und drei Gemeinden neben einander bestanden. da musste man freilich „vom Geist gewitzigt" sein, um den rechten Weg zu finden. Wenn der, welcher die wahre Lehre Christi fälscht oder ausser Acht setzt, feist und fett in die Hölle fahren wird [2]), so wird gleicherweise auch jeder Mensch, welcher von Gott die Gabe der Unterscheidung empfangen hat und dennoch einem verwerflichen Hirten folgt und statt des wahren einen falschen Glauben annimmt, Strafe leiden (Eph. 16). Wo es einen solchen Hirten gibt, gilt vielmehr die apostolische Forderung der Separation nach 2 Kor. 6, 14f. Daher muss denn auch die Warnung vor Anschluss an einen Separatisten (Philad. 3) in die andre verwandelt werden: „Wenn einer dem, welcher sich von der Wahrheit losreisst, folgt, wird er Gottes Reich nicht ererben, und wenn einer von dem lügnerischen Prediger sich nicht lossagt, wird er in die Hölle hineinverdammt werden. Denn, sowenig man von

1) Athan. de syn. Arim., c. 22. — Vgl. die Umgestaltung von Mgn. 7, auch Mgn. 3 (*χρὴ οὖν καὶ ὑμᾶς αἰδεῖσθαι τοὺς κρείττονας*) und Eph. 5 fin.

2) Wahrscheinlich eine Erinnerung an die Erzählung vom Ende des Judas bei Papias; s. Stud. und Krit. 1866, S. 680 ff.

den Frommen sich trennen darf. sowenig auch zu den Gottlosen sich halten" u. s. w. Das ist deutlich geredet. So sehr ist der Verfasser bereits daran gewöhnt, Belial und Christus, rechten und falschen Glauben neben einander in der von Bischöfen regierten Kirche zu wissen. dass er durch den alten Ignatius die Laien seiner Zeit zu selbständigem Urtheil in Glaubenssachen und zu einem dem entsprechenden Verhalten gegenüber heterodoxen Bischöfen auffordern lässt. Das führt uns, wenn wir einmal auf die Zeit von 325—400 angewiesen sind, in die mit der Alleinherrschaft des Constantius beginnende und mit der des Theodosius schliessende Zeit. Die nächsten Jahrzehnte nach der Mitte des 4. Jahrhunderts mit ihren Parteistellungen und Streitigkeiten. von welchen sich die Geister schon ziemlich abgekühlt hatten, als die sehr andersartigen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts begannen, sie sind es auch. welche in diesem Werk sich wiederspiegeln und den Hauptzweck desselben an die Hand geben.

Deutlicher als in den 6 jüngeren Briefen zeigt sich der theologische Charakter des Fälschers in der Interpolation der älteren, denn gerade auf christologisch und trinitarisch eigenthümliche Stellen hat der Interpolator vor allem sein Augenmerk gerichtet. An dem, was ihm anstössig ist, wie an dem, was er an dessen Stelle setzt, um den Ignatius zu einem Zeugen für seine Orthodoxie zu machen, verräth er am deutlichsten seinen dogmatischen Standpunkt. Dies ist aber so völlig derjenige der 6 jüngeren Briefe, dass es genügt, die Identität des Verfassers beider Theile des Werks durch gleichmässige Anführung von Belegstellen aus beiden für jeden eigenthümlichen Satz zu erweisen.

Eins der Dogmen, deren deutliches Bekenntnis er bei Ignatius vermisste, war die Superiorität Gottes des Vaters über den Sohn und die Beschränkung des eigentlich gemeinten Gottnamens auf den Vater. Daher wird jetzt mit polemischem Nachdruck gelehrt, dass Moses und die Propheten, wenn sie von Gott als dem einen und einzigen Gott reden, neben und nach welchem es keinen Gott gibt, vom Vater oder Gott des Alls und Aller im Unterschied vom

Sohne Gottes reden [1]), und dass die Evangelien nur den Vater den allein wahren Gott genannt haben (Philad. 9; Ant. 4). Daher wird denn auch der hier so verschärfte und seinem ursprünglichen Sinn entfremdete Spruch Joh. 17, 3, an welchen Ignatius nie auch nur anspielt, in eine Stelle eingetragen, wo es galt, mit einem Wort zu sagen, welches der seligmachende Glaube sei (Sm. 6). Zufällig ist es daher auch nicht, wenn Gott neben Christus gelegentlich erst durch den Interpolator das Attribut ὕψιστος erhält (Sm. inscr.). Anstössig musste dann Sm. 1 das Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως κ. τ. λ. sein und einem τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. Platz machen (cf. Eph. 18), ebenso das Ἰ. Χρ. τοῦ θεοῦ ἡμῶν Eph. inscr. einem Ἰ. Χρ. τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. Vollends in Verbindung mit ἐν αἵματι erschien θεοῦ unerträglich und musste durch Χριστοῦ ersetzt werden, Eph. 1 [2]). Wenn man diesen Thatsachen gegenüber daran erinnert hat [3]), dass der Interpolator anderwärts nicht selten Christus Gott nenne, also nicht häretische, arianisirende Theologie treibe, übersah man sowohl den Zusammenhang dieser Aenderungen mit den Aussagen über die ausschliessliche Gottheit des Vaters, als auch den Sinn, in welchem Christus von Pseudoignatius Gott genannt wird. Allerdings ist es eine Ketzerei, Christo die Gottheit durchaus abzusprechen und ihn für einen blossen Menschen zu halten (Ant. 5); aber ein viel grösseres Interesse hat der Verfasser, den Gedanken einer auf Wesenseinheit beruhenden Wesensgleichheit abzuwehren. Einige Male sagt er sogar aus freien Stücken die Gottheit Christi aus, wie Tars. 1:

1) Eph. 6; Ant. 2. 3; Her. 7; Philipp. 2. Cf. Eus. theol. eccles. II, 19—22 und meine Schrift über Marcellus S. 140 ff. 37, Anm. 5.

2) θεοῦ als Lesart der Sammlung U steht fest nach G¹, Sev. bei Cur. 213, 11; 217, 24, Scur. Auch Christi Dei L¹, welches dem vorangehenden Jesum Christum Deum nachgebildet ist, ist ein mittelbares Zeugnis. A hat die Stelle ausgelassen.

3) So z. B. Cotelier bei Cler. II, 43 not. 3; Arndt, S. 162; Duesterd., p. 27. Von den bei Letzteren angeführten Stellen sind die aus Rom. zu streichen. Eine Anspielung an das nicänische ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός hat Duesterd. p. 33 nicht nachgewiesen.

τὸν σωτῆρά μου καὶ θεὸν τὸν ὑπὲρ ἐμοῦ ἀποθανόντα. oder Eph. 15: ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ Χριστός. Aber sehr charakteristisch ist es, wenn er an letzterer Stelle sofort zusetzt: ὁ υἱὸς τοῦ ζῶντος. Auf das Sohnsein, oder das Erzeugtsein und die dadurch begründete Ungleichheit fällt überall der Ton. Dass Gott ebenso der Gott wie der Vater Christi ist, muss der alte Ignatius erst lernen (Eph. 5, cf. Tars. 5). Christus betet, um die ὑπεροχή des Vaters zu bezeugen (Sm. 7). Dem Teufel, welcher ihn zum Gegentheil verführen will, antwortet er: οἶδα τὸν ἕνα, ἐπίσταμαι τὸν μόνον . . . οὐκ εἰμι ἀντίθεος, ὁμολογῶ τὴν ὑπεροχήν. ἐπίσταμαι τὸν τῆς ἐμῆς γεννήσεως αἴτιον, τὸν πατέρα (Philipp. 12). Cotelier bei Cler. II, 87, not. 7 citirt Stellen aus Basilius, Gregor von Nazianz und Hilarius, um dies Bekenntnis der ὑπεροχή des Vaters vom Schein des Arianismus zu reinigen. Jene jüngeren Verfecher des nicänischen Bekenntnisses [1]) betonten allerdings die im Begriffe der Erzeugung ausgesprochene Superiorität des Vaters, um die Unterscheidung der Hypostasen sich möglich zu erhalten. Aber der Gedanke, auf diesem Weg den Monotheismus zu retten [2]), war und blieb eine Lieblingsidee der arianisirenden Theologie, welche seit den dreissiger Jahren in mannigfachen Schattirungen die Majorität beherrschte. Ihr Vertreter ist auch Pseudoignatius. Gott-Logos ist Christus auch ihm; aber fast immer nur mit dem Zusatz, dass er der vor den Aeonen erzeugte eingeborene Sohn, der Erstgeborene aller Creatur, oder auch „eingeborener Gott" ist (Tars. 4; Eph. 16. 20; Philad. 4. 6; Mgn. 6; Sm. 1), lauter Ausdrücke, welche im alten Ignatius schmerzlich vermisst und reichlich in denselben eingetragen werden. Das Alleranstössigste an seiner Vorlage ist ihm, dass dort der Begriff einer die Existenz Christi begründenden und das Wesen schon des Präexistenten

1) Dass sie in der Auffassung des nicänischen Bekenntnisses von dessen Urhebern erheblich abwichen, ist dabei nicht zu übersehn; vgl. meine Schrift über Marcellus S. 87 f. mit S. 21. 23 f. 30 f. Sie eben witterten in manchem älteren Nicäner sabellianischen Beigeschmack, und sahen in Marcell und Photin den Sabellius wieder lebendig werden.

2) Vgl. Marcellus S. 37 f.

charakteristisch bestimmenden Erzeugung völlig fehlt. Wenn Ignatius Eph. 18 gesagt hatte: „Unser Gott, Jesus Christus ward im Leibe getragen von Maria nach Gottes Veranstaltung, aus Davids Geschlecht zwar, aber aus heiligem Geist", so schien das Gottsein dessen, der als Mensch Jesus Christus heisst, nicht auf die übernatürliche Empfängnis, aber erst recht nicht auf eine verschwiegene vorzeitliche Erzeugung gegründet, sondern eine auf sich selbst ruhende zu sein. Daher musste es jetzt heissen: „Der Sohn Gottes, der vor den Aeonen erzeugt worden und Alles nach dem Willen Gottes hergestellt hat, dieser ward im Leibe getragen von Maria nach Gottes Veranstaltung, aus Davids Geschlecht zwar, aber durch heiligen Geist." Und dass dadurch nicht ein blosser Schein beseitigt worden, zeigt Eph. 7. Da war unzweideutig gesagt, dass der eine Christus nach seiner göttlichen oder geistigen Seite *ἀγέννητος* und nur nach seiner menschlichen *γεννητός* sei. Die Schreibung mit doppeltem *ν* sollte wenigstens hier bei Ignatius nicht zweifelhaft sein (s. Anh. I, 17), wo ja offenbar Christo nach seiner Gottheit, im Gegensatz zu seiner menschlichen Geburt Unerzeugtheit zugeschrieben wird. Von der sehr viel später durchgeführten strengen Unterscheidung von *γεννητός* und *γενητός* weiss auch der Interpolator noch nichts; zugleich aber verbietet ihm seine Theologie eine so wohlwollende, aber unrichtige Deutung, wie sie Athanasius (s. Anh. II, 2) dieser Stelle angedeihen liess; dass nämlich Ignatius durch *ἀγέννητος* dem präexistirenten Christus als dem aus dem Vater erzeugten Sohn das Gewordensein, die Geschöpflichkeit, habe absprechen wollen, während er ihn als den Fleischgewordenen *γεννητός* nenne. Dass der Sohn in irgend welcher Beziehung *ἀγέννητος* (oder *ἀγένητος*) sei, ist dem Interpolator eine unleidliche Abweichung von dem obersten arianischen und semiarianischen Dogma von dem *εἷς* oder *μόνος ἀγέννητος* (oder *ἀγένητος*) [1]. Daher musste so geändert werden: „Unser Arzt aber ist der allein wahre Gott, der Unerzeugte und Unzugängliche, der Herr des Alls, Vater aber und Erzeuger des Eingebornen;

1) Her. 6; Ant. 14; Eph. 7; Mgn. 7; Philad. 4.

wir haben als Arzt auch unseren Herrn Gott Jesus Christus, der vor den Aeonen eingeborner Sohn und Logos, später aber auch Mensch aus der Jungfrau Maria war" etc.[1]) Alle diese Aussagen haben hier aber eine bestimmte polemische Tendenz gegen eine Theorie, nach welcher Christus gar nicht erzeugt, nicht Sohn des Schöpfers (Trall. 6; Philipp. 7), nicht ein Andrer neben dem Vater (Tars. 5), sondern selbst „der Gott über Alles" (Tars. 2. 5; Philipp. 7) ist, nach welcher überhaupt Vater, Sohn und Geist ein und dasselbe sind (ταὐτόν Trall. 6), nämlich der εἷς τριώνυμος, wogegen die rechte Lehre τρεῖς ὁμοτίμους bekennt (Philipp. 2), Letzteres aber nicht im Sinn der Wesensgleichheit oder auch nur ernstlich gemeinter Aehnlichkeit; denn hoch über allen Engeln, dem heiligen Geist und dem erhöhten Christus steht die „Unvergleichlichkeit des allgewaltigen Gottes" (Trall. 5).

Die bestrittene Lehre ist, um den Ausdruck der Zeit zu gebrauchen, Sabbellianismus, wie er von der semiarianischen Partei allen strengen Nicänern vorgeworfen wurde. Hier aber erscheint diese Anklage mit anderen verbunden, welche auch von dem ungerechtesten Polemiker nicht wohl gegen Athanasius erhoben werden konnten. Die voräonische Zeugung leugnete unter den namhaften Nicänern nur Marcellus von Ancyra, und gegen diesen, welcher auf der ἀϊδιότης des Logos fussend gegen jene Theorie polemisirt, ist es gerichtet, wenn der λόγος ἀΐδιος von der einzigen Stelle weichen muss, wo Ignatius den Ausdruck gebraucht hatte (Mgn. 8). Man meint eine Stelle aus Eusebs „kirchlicher Theologie" oder den 2 Büchern „gegen Marcellus" zu lesen [2]),

1) Vgl. noch die Umgestaltung Trall. 9; Mgn. 11.

2) Vgl. meine Schrift über Marcellus S. 136 f. 207, in Bezug auf das obige τριώνυμος S. 153. Bei aller Schiefheit der Beobachtungen und Aufstellungen Whistons zeugte es von einem richtigen Gefühl und namentlich von aufmerksamer Lectüre der genannten eusebianischen Streitschriften, dass er den dogmatischen Gegensatz der längeren und der kürzeren Recension als den des milderen Arianismus und der in Marcellus gipfelnden entgegengesetzten Theorie auffasste. Vgl. besonders Whiston p. 80 sqq. 89. 93. Selbst seine Zeitbestimmung für Abfassung

wenn es statt dessen nun heissen muss: εἷς θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, οὐ ῥητὸς ἀλλ' οὐσιώδης, οὐ γάρ ἐστιν λαλιᾶς ἐνάρθρου φώνημα ἀλλ' ἐνεργείας θεϊκῆς οὐσία γεννητή· ὃς πάντα κατευαρέστησε τῷ ὑποστήσαντι[1]) αὐτόν. Daran eben fehlt es jenem „Sabellianismus", dass er den Logos zu wirklicher ὑπόστασις oder, was damals noch damit gleichbedeutend war, zu einer eigenen οὐσία nicht gelangen liess, dass er ihn wie eines Menschen gesprochenes Wort aus dem Schweigen Gottes hervorgehn und wieder in dasselbe zurücksinken, dass er ihn eine „göttliche Wirkung" anstatt ein „durch göttliche Wirkung erzeugtes Wesen" oder ein „erzeugtes Wesen von göttlicher Wirkung" sein lässt. Gegen des Marcellus und seines Schülers Photin Verwerthung des alten Testaments waren die oben angeführten Stellen Philipp. 2; Ant. 2. 3 gerichtet; schon die Vergleichung der Anathematismen der sirmischen Synode von 351 macht das klar. Gegen eine nur von Marcellus vertretene Lehre, welche von seinen Gegnern so dargestellt wurde, dass Christi Reich in dem 1 Kor. 15, 24—28 bezeichneten Moment ein Ende haben, und dass Christus zugleich aufhören werde Mensch und Gottes Sohn zu sein[2]), wird in Mgn. 6 polemisirt. Der Satz, dass Christus „vor den Aeonen beim Vater war", musste ohnedies geändert werden, weil die ἀϊδιότης sich dahinter versteckte. Darum heisst es jetzt: ὃς πρὸ αἰῶνος παρὰ τῷ πατρὶ γεννηθεὶς ἦν λόγος θεὸς, μονογενὴς υἱός, aber unmittelbar schliesst sich an: καὶ ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ὁ αὐτὸς διαμένει· τῆς γὰρ βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος, φησὶ Δανιὴλ ὁ προφήτης (cf. Acac. contra Marc. bei Epiph. haer. 72, 7). Obwohl Marcellus ausdrücklich behauptet hatte, dass der Logos wenigstens bei der

---

der kürzeren Recension „340—359" bedarf fast nur der Uebertragung auf die längere Recension. Zur Umkehrung des Sachverhalts musste er kommen, weil ihm der gemässigte Arianismus urkirchliches Christenthum war.

1) Es bedarf wohl keines Beweises, dass so mit o v t und L² zu lesen ist statt des trivialen πέμψαντι.

2) Vgl. Marcellus, S. 166 ff. 208.

Parusie noch mit menschlichem Fleisch bekleidet sein werde, so ist es doch nur eine Wiederholung der von Anfang an gegen ihn gerichteten Polemik und passt schlecht auf die dort bestrittenen Doketen, wenn Pseudoignatius Sm. 3 ohne Rücksicht auf die Unterscheidung von Parusie und Synteleia diejenigen angreift, welche behaupten, Christus werde am Ende der Zeit ohne Leib wiederkehren (cf. Acac. l. l. § 9). Schon bei Euseb geht neben der auf Sabellianismus lautenden Anklage die auf Samosatenismus oder Ebjonismus her; gerade diese Verbindung war die Form, in welcher man eine Zeit lang die Nichtunterscheidung der Lehren des Marcellus und des Photinus durchzusetzen suchte. Seit der Mitte des Jahrhunderts wurde es Sitte, die beiden Häresien auf Lehrer und Schüler zu vertheilen [1]. Auf diesem Standpunct steht Pseudoignatius; die von ihm so oft und zwar meist gleich hinter dem Sabellianismus bekämpfte Irrlehre von Jesus als *ψιλὸς ἄνθρωπος* [2] war der Photinianismus. Man vergleiche etwa Tars. 6 (*πῶς οὖν ὁ τοιοῦτος ψιλὸς ἄνθρωπος καὶ ἐκ Μαρίας ἔχων τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι, ἀλλ᾽ οὐχὶ θεὸς λόγος καὶ υἱὸς μονογενής*) mit Epiph. haer. 71, 1 und dazu meinen Marcellus S. 192. Den Menschen Jesus lässt Photin in gemeinmenschlicher Weise von Maria geboren sein, wahrscheinlich sogar als Josephssohn, obwohl seine orientalischen Gegner das nicht sofort erkannten; aber des ewigen Logos fand er es unwürdig, dass er dies niedrige Schicksal sollte erduldet haben, und auf ziemlich starken Protest dagegen lässt es schliessen, wenn Kaiser Julian ihm nachrühmte, dass er den Gott, an welchen er glaube, wenigstens nicht in eines Weibes Leib einführe. Darauf zielt es, wenn dem Teufel, der ja in allen Häretikern der treibende Geist ist, der Selbstwiderspruch vorgehalten wird, dass er den Herrn für einen blossen Menschen erkläre und dennoch die menschliche Geburt für etwas Unreines erkläre und daher den Christ von der Geburt ausnehme Philipp. 5—7, cf. Trall. 6. 10; Her. 4; Ant. 4. Gegen

1) Vgl. Marcellus, S. 79 ff. 189 f.
2) Tars. 6; Ant. 5; Her. 2; Philad. 6; Eph. 19.

Photins damit zusammenhängende Meinung, dass nicht der Logos Mensch geworden, sondern der blosse Mensch Jesus bei der Taufe zum Christus erhoben sei (vgl. Marcellus S. 191 f.), wird nun nachdrücklich gepredigt, dass Maria einen Leib geboren habe, in welchem von Anfang an Gott gewohnt, dass der Gott Logos selbst aus der Jungfrau mit einem dem unsrigen gleichartigen Leib geboren worden, Trall. 10; Sm. 2. Von da aus sind auch diejenigen Stellen zu verstehn, worin man bald Apolinarismus [1]), bald Polemik gegen denselben [2]) gefunden hat. Zweimal entwickelt der Verfasser in Philad. 6 seine Forderungen in Bezug auf orthodoxe Christologie, zuerst in der Schilderung eines Heterodoxen, dann in der Schilderung eines in diesem Punct Orthodoxen, welcher nach andrer Seite hin fehlgeht. Jener bekennt den einen Gott und Jesus als Christ, hält diesen aber für einen blossen Menschen, der wie alle Anderen aus Leib und Seele besteht, anstatt ihn für den eingebornen Gott und die Weisheit und den Logos zu halten. Das ist eben Photin, und von einer dichotomischen Vorstellung geht der Referent aus. Auf Grund derselben erscheint ihm an der zweiten Stelle als rechte Lehre, dass der Gott Logos in einem menschlichen Leibe gewohnt habe als der Logos, die Vernunft in ihm, als Seele im Leibe, weil eben statt einer menschlichen Seele Gott in ihm wohnt [3]). Der Verfasser bestreitet also ebensowenig einen Theologen, der wie Apolinarius den göttlichen Logos die Stelle des zu Leib und Seele hinzutretenden menschlichen Logos oder Nous vertreten lässt, als er selbst ein solcher ist. Er kennt, wie auch Trall. 10 zeigt, nur zwei die Person des Gottmenschen constituirende Theile, Logos und menschlichen Körper. Dunkler ist aller-

---

1) So Uss. diss., p. 85. 108.

2) So Germon, de vet. haeret. eccl. codic. corrupt., p. 259.

3) ὅτι θεὸς λόγος ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι κατῴκει, ὢν ἐν αὐτῷ ὁ λόγος, ὢν ψυχὴ ἐν σώματι, διὰ τὸ ἔνοικον εἶναι θεὸν, ἀλλ' οὐχὶ ἀνθρωπείαν ψυχήν. Gegenüber früheren Misdeutungen erkannte Vedel. II. 134 sq. zwar die Construction richtig, versuchte aber vergeblich, orthodoxen Sinn herauszubringen. Vgl. noch Ant. 4 ἐνσωμάτησις.

dings die in rhetorischen Fragen an den Teufel sich ergehende antiphotinianische Stelle Philipp. 5. Die sämmtlichen griechischen Handschriften schreiben allerdings: τί παράνομον λέγεις τὸν νομοθέτην, τὸν ἀνθρωπείαν ψυχὴν ὄντα. Aber ebenso steht in sämmtlichen lateinischen Handschriften: qui non humanam animam habuit; und dass dieser heterodoxe Satz wirklich ursprünglich sei (cf. Uss. diss. 85), folgt erstlich aus der vorhin erkannten Christologie des Verfassers, sodann aus der Unbegreiflichkeit einer derartigen Aenderung ins Heterodoxe von Seiten des lateinischen Uebersetzers, und endlich aus A, welcher den Participialsatz offenbar seiner Bedenklichkeit wegen strich. Auch passt in den Zusammenhang nur eine Betonung der specifischen Differenz Christi von den übrigen Menschen. Darnach muss denn auch der folgende Satz erklärt werden: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ τέλειος ἄνθρωπος, οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ κατοικήσας, wenn nämlich wirklich so zu lesen ist und nicht vielmehr nach L^2 . . . ἐγένετο, ὁ λόγος ἄνθρωπος, ἀλλ' οὐκ ἐν ἀνθρώπῳ. Auch A hat das bedenkliche τέλειος nicht, und zu beachten ist jedenfalls, dass der Interpolator Sm. 4 das ursprüngliche τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου gestrichen hat. Gesetzt, es wäre hier ächt, so wäre es aus dem Gegensatz zu deuten. Die Irrlehre, dass der Logos in einem Menschen als inspirirender Geist gewohnt habe, während er nach dem Verfasser in einem menschlichen Leibe als dessen Seele gewohnt hat, soll durch die Berufung auf die Fleischwerdung und wahre Menschwerdung des Logos abgewehrt werden. Jedenfalls liegt also nicht darauf der Nachdruck, dass Jesus ein mit allen menschlichen Naturbestandtheilen ausgestatteter Mensch gewesen, sondern dass der Logos Fleisch und Mensch geworden sei. Aus welchen Elementen dieser Logos-Mensch zusammengesetzt gewesen, war vorher nach richtiger Lesart, unzweifelhaft aber Philad. 6 und Trall. 10 ausgesprochen. Es ist das aber ein Stück arianischer Theologie [1]). Dass Pseudoignatius in der Lehre

1) Vgl. F. Nitzsch, Dogmengeschichte I, 312; die Belege bei Grabe II, 225 sq.

vom Logos und von der Trinität stark arianisire, braucht nicht stärker hervorgehoben zu werden, als es in der Darstellung seiner Polemik geschehen ist. Es fehlen hier die herausfordernden Schroffheiten, welche schon Asterius überwunden und die Eusebianer stets vermieden hatten, und so fehlt auch die ausgebildetere Theorie des Eunomius. Aber fern genug hält sich dieser Theologe von derjenigen Species des gemilderten Arianismus, welche durch Basilius von Ancyra und die ancyranische Synode vertreten wurde und sich durch abwechselnde Verdammung des strengen Arianismus und des wiedererwachten „Sabellianismus" charakterisirte (Epiphan. haer. 73, 12 sqq.). Hier dagegen findet man neben eifriger Polemik in letzterer Richtung kein antiarianisches Wort.

Wenn es erlaubt wäre, zu rathen, würde ich sagen, was jetzt nur zur Veranschaulichung des Postulats dienen möge, dass Pseudoignatius jener Acacius gewesen sei, der Schüler und Biograph Eusebs von Cäsarea (Socrat. h. e. II, 4) und dessen Nachfolger wie im Bisthum, so auch in der Bestreitung des Marcellus, welcher auf den arianisirenden Synoden der vierziger und fünfziger Jahre und noch 359 zu Seleucia keine unbedeutende Rolle spielte, und, obwohl er auf der letzteren von den Anomöern sich lossagte, um Führer einer schwer zu definirenden Partei zu werden, doch ein heftiger Gegner der zum Frieden mit den Nicänern neigenden Semiarianer blieb und schliesslich, sowie Jovinian zur Regierung gekommen, doch noch durch eine verclausulirte Unterzeichnung des Nicänums seiner Charakterlosigkeit die Krone aufsetzte [1]). Bei Acacius wäre die nachgewiesene durchgängige Abhängigkeit von Eusebs Werken besonders erklärlich, und sein ganzes Verfahren fände eine treffliche Beleuchtung durch die charakteristische Schilderung bei Sozomenus (IV, 23): Ἀκά-

1) Dies auf einer meletianischen Synode zu Antiochien im Jahre 363. Seinen Tod setzt Touttée (Cyrill. Hier. opp. proll. LXX) nach Epiph. 73, 37 ins Jahr 365 oder 366. Ueber seine Wahrhaftigkeit urtheilten schliesslich die Arianer nicht besser als die Nicäner. cf. Philost. III, 12; VI, 4.

κιος . . ., *Εὐσέβιον τὸν Παμφίλου, μεθ' ὃν αὐτὸς τὴν ἐπισκοπὴν ἤνυε, διδάσκαλον αὐχῶν καὶ τῇ δοκήσει καὶ διαδοχῇ τῶν αὐτοῦ βίβλων πλείω τῶν ἄλλων ἀξιῶν εἰδέναι. Καὶ ὁ μὲν, τοιοῦτος ὢν, ῥᾳδίως ἅγε ἐβούλετο διεσκεύαζεν.* Er war der berufene Diaskeuast der ignatianischen Briefe. Der ungewöhnlich rohe Ton des Acacius (Epiph. haer. 72, 5 sqq.), im Vergleich mit dem die Sprache eines Epiphanius gutmüthig und milde klingt, klingt wieder bei Pseudoignatius. Von einem religiös motivirten Zorn über den Irrthum ist da nichts zu spüren. Es macht dem Verfasser vielmehr sichtliches Vergnügen, in einer Seiten langen Apostrophe dem Teufel alle seine Dummheiten und Schlechtigkeiten vorzuhalten (Philipp. 5—11), und die Häretiker, die damit eigentlich gemeint sind, heissen nicht bloss Christusmörder und Christusverkäufer, sondern gelegentlich auch in einem Athemzug Hunde, Schakale, Füchse, Affen und Schlangen aller Arten (Ant. 6). Auf Acacius, der mit seinen Genossen auf der Synode zu Konstantinopel vom Jahre 360 unter anderem auch die Absetzung des Eustathius von Sebaste durchsetzte, liesse sich besonders bequem die häufige Polemik gegen die asketischen Grundsätze der Eustathianer zurückführen, welche wir nur nach der Auffassung der Gegner aus den Beschlüssen der Synode von Gangra kennen [1]). Es sind im übrigen oder doch in der Hauptsache orthodoxe Leute [2]), welche die gesetzmässige Geschlechtsgemeinschaft und Kindererzeugung eine Schändung und Befleckung und manche Speise verabscheuungswürdig nennen (Philad. 6). Gegen biblische Argumente für den ersten Satz ist es gerichtet, wenn bestritten wird, dass in der übernatürlichen Geburt Christi eine Herabsetzung der *μίξις νόμιμος* von Seiten Gottes liege (Her. 4), oder wenn

1) Vgl. den Commentar dazu bei Hefele, Conciliengesch. I, 751—765. Dass Pseudoignatius seine regelmässig wiederkehrende Themata nicht aus der Luft gegriffen, sondern aus den Bewegungen seiner Zeit genommen hat, bedarf wohl an dieser Stelle keines Beweises mehr. Dann hat zu den von ihm bekämpften Parteien die eustathianische gehört.

2) Eustathius stand dem Acacius dogmatisch zeitweise nahe genug. Vgl. die Klage des Epiphanius haer. 75, 2.

die grosse Zahl der verehelichten Heiligen, wozu nach älterem Vorgang, z. B. des Clemens Alexandr., auch Paulus gehört [1]). namhaft gemacht wird (Philad. 4). Weder die Männer sollen die Weiber, noch die Jungfrauen die Ehe als etwas Unreines verabscheuen (Her. 4; Philad. 4; Philipp. 6). Des Weins und des Fleisches soll sich Heron nicht enthalten, und die härteste Askese ist keine unbedingte Empfehlung (Her. 1. 2).

Weiterhin hat Pseudoignatius ein grosses Interesse an rechter Ordnung der Festtage und besonders an Unterdrückung der quartodecimanischen Osterfeier (Pilipp. 13. 14). Die antijudaistischen Aeusserungen des Ignatius werden in diesem Sinn aufgegriffen, und wenn sie auch insofern abgeschwächt werden müssen, als die orientalische Sitte den Sabbath als Gottesdiensttag neben dem Sonntag auszeichnete (Mgn. 9), so werden sie doch andrerseits verbreitert (Mgn. 8) und deutlich auf die Paschafrage hingewendet (Mgn. 10). Dabei entwickelt der Verfasser wiederum einen Fanatismus, welcher gegen die energischesten Synodalbeschlüsse des 4. Jahrhunderts [2]) von wesentlich gleicher Richtung und die Behandlung der Streitfrage bei Athanasius, Epiphanius, Chrysostomus [3]) und vollends bei Socrates unangenehm absticht, aber auch darauf hinzuweisen scheint, dass der Widerstand der Quartodecimaner noch zäh und nicht so hoffnungslos war, als am äussersten Ende des 4. Jahrhunderts.

Aus den bisherigen Beobachtungen ergibt sich als Zweck der ganzen Fiction, vermittelst der Auctorität des Märtyrers Ignatius erstlich in Sachen kirchlicher Sitte für eine mittelschlächtige und gleichförmige Loyalität zu wirken, im Gegensatz sowohl zu zähem Festhalten an provincieller Eigenthümlichkeit und Alterthümlichkeit, als zu neueren Extravaganzen, sodann aber — und das ist das weitaus Wich-

1) Auch dies konnte Pseudoignatius aus Eus. h. e. III, 30 wissen.

2) Das Schreiben der nicänischen Synode Socr. h. e. I, 9; das des Kaisers Eus. vit. Const. III, 17 sqq. Can. Antioch. 1. Laodic. 49 sq. Gangr. 18. Die kühlste Erörterung bei Socr. h. e. IV, 28: V, 21 sq.

3) Mittelbar gehören dessen hom. I—IV adv. Jud., opp. ed. Montf. I, 587 sqq. wenigstens auch hierher.

tigere — einer arianisirenden Theologie, welche die nicänische Formel sammt allen ihr sich annähernden der folgenden Jahrzehnte verwarf, den Schein ehrwürdigsten Alters zu geben und sie gegenüber den in Marcell und Photin offenkundig gewordenen Ausschreitungen ihrer Gegner als biblische Wahrheit darzustellen. Die literarische Polemik gegen Marcell zieht sich bis zum letzten Viertel des Jahrhunderts hin [1]), während er sammt Photin nach dem Concil von 381 bald der häreseologischen Nomenclatur anheimfiel [2]). Da auch die hier ins Feld geführte Theologie um 380 zwar nicht ausgestorben war, aber ohne Hoffnung, in der griechisch redenden Kirche durchzudringen, verstummte, und da andrerseits die hier vorausgesetzten socialen und kirchlichen Verhältnisse, welche Pseudoignatius voraussetzt, merklich über die Mitte des Jahrhunderts hinabführen, so werden wir als Entstehungszeit dieses Werks die Jahre 360—380 bezeichnen dürfen. Dazu passt ebensosehr die Erwähnung der Kopiaten (vgl. oben S. 129), als die ziemlich sichere Vermuthung, welche weiter unten neue Bestätigung finden wird, dass eine von Hieronymus und Chrysostomus unseres Wissens zuerst benutzte martyrologische Schrift, welche durch spätere Umarbeitung zum m. vatic. wurde, schon von Pseudoignatius benutzt wurde (vgl. oben S. 37 f.). Hiermit verträgt sich endlich auch das Verhältnis unsres Verfassers zur kirchenrechtlichen Literatur.

Nachdem schon Turrianus u. A. auf die vielfachen Bezüge zwischen dem damals allein vorhandenen Pseudoignatius und den apostolischen Constitutionen aufmerksam gemacht und unter Voraussetzung der Aechtheit beider Werke gemeint hatten, dass Ignatius jenes Werk des Clemens fleissig benutzt habe, während Scultetus und nach ihm Vedelius eine Interpolation der Briefe des Ignatius aus den apostolischen

1) Vgl. meinen Marcellus S. 85 f., wo etwa noch Didym. de trin. I, 31 zu nennen war.

2) Cf. Cyrill. de trin. c. 28 in Patr. nova bibl., Rom. 1844, II. 30. Theodor. haer. fab. II, 11.

Constitutionen annahmen, versuchte Ussher zu beweisen, dass die nachweisliche Interpolation der Constitutionen und der ignatianischen Briefe von völlig gleichem Geist und von auffallend ähnlicher Ausdrucksweise und darum eines einzigen Fälschers Werk sei. Darnach ist allerdings die Untersuchung über die Constitutionen und die mit ihnen stammverwandte Literatur von der Untersuchung der Geschichte der ignatianischen Literatur nicht ganz zu trennen. Dennoch glaube ich von einer ernstlichen Einmischung in jene ziemlich verwickelte Angelegenheit, welche nach der Veröffentlichung so vieler neuer Quellen nothwendig auf's neue monographisch behandelt werden muss, absehn zu dürfen. Pseudoignatius hat uns so reichlich über seine Absichten und seine Zeitlage orientirt, dass vielleicht von hier aus der viel schwierigern Aufgabe einer chronologisch bestimmten Bildungsgeschichte der Didaskalien- und Diataxenliteratur einige Erleichterung zu Theil werden könnte, schwerlich aber umgekehrt. Das möchten die folgenden Bemerkungen näher darthun. Die Bücher I—VI der apostolischen Constitutionen, wie wir sie griechisch lesen, sind durch eine weitgreifende Interpolation aus einer älteren Schrift erwachsen, welche vor der Interpolation ins Syrische übersetzt wurde unter dem Titel „Didaskalia d. i. katholische Lehre der heiligen zwölf Apostel und Jünger unsres Heilands“ [1]), ein Titel, welcher in den griechischen Constitutionen noch mehrfach durchklingt [2]). Da nun aber dieselben 6 Bücher unter gleichem Titel in arabischer und äthiopischer Uebersetzung die im griechischen Octateuch (l. I—VI) vorliegende Erweiterung und Veränderung der Hauptsache nach enthalten, so scheint allerdings zu folgen, dass die Interpolation der 6 Bücher vor sich ging, ohne dass sofort die beiden Bücher const. VII. VIII hinzutraten, dass also der Interpolator von l. I—VI mit dem Redactor von l. I—VIII nicht identisch ist. Dem dient's zur Bestätigung, dass die

1) Didascalia apostol. syr. ed. [de Lagarde] 1854. Cf. Rell. jur. eccl. graece ed. de Lagarde 1856, p. IV. LVI.

2) Const. ap. I praef.; II, 39, besonders aber VI, 14: ἐγράψαμεν ὑμῖν τὴν καθολικὴν ταύτην διδασκαλίαν.

Berührungen zwischen Pseudoignatius und den Constitutionen sich, wie man längst bemerkt hat [1]), auf die 6 ersten Bücher wenigstens hauptsächlich beziehen. Nachdem sich gezeigt hat, dass Pseudoignatius mit constit. VII, 46 sich mehrfach in Widerspruch setzt (s. oben S. 125 f.), so wird eine Abhängigkeit desselben von diesem Buch nicht für wahrscheinlich gelten können. Andrerseits reichen die Berührungen, die namentlich Ussher nachgewiesen hat, nicht aus, das Verhältnis umzukehren. Es hat nichts zu bedeuten, wenn constit. VII, 8 ebenso wie Her. 5 aus Prov. 14, 29 eine Ermahnung gemacht wird; denn abgesehn von der Verschiedenheit des Zusammenhangs und des Wortlauts der Anführung, greift das Citat in constit. über das Her. 5 Angeführte hinaus; also schöpft der Verfasser von constit. VII aus der Bibel selbst. So hat er auch nicht aus Her. 1 die zur Bestreitung der Enthaltung von Wein und Fleisch verwendeten Stellen Jes. 1, 19; Gen. 9, 3; Cohel. 2, 25; Sach. 9, 17 entlehnt const. VII, 20. Erstlich ist die Ordnung der Stellen eine andre; sodann fehlt in const. das Citat aus Ps. 104, 15, welches er gewiss nicht ausgestossen hätte, um Gen. 45, 18; Deut. 32, 23; Matth. 15, 11 erst selbst in der Bibel aufzusuchen; ferner ist der Text z. B. in Gen. 9, 3 bei beiden abweichend genug, und Uebereinstimmungen wie das παρ' αὐτοῦ in der Anführung von Sach. 9, 17 gehen auf Varianten der LXX zurück. Endlich aber waren diese Stellen ein zum Theil seit Urzeiten in dieser Streitfrage verwendetes Beweismaterial (Just. dial. c. 20, p. 237 C; const. IV, 5). Vollends unrichtig ist es, wenn man in der Anordnung, den Sabbath neben dem Sonntag als Gottesdiensttag zu feiern (Mgn. 9) und an dem Sabbath vor Ostersonntag zu fasten, während das sonst am Sabbath verboten ist (Philipp. 13), eine Abhängigkeit von const. VII, 23, cf. 36 oder umgekehrt die Quelle hiervon erkennt. Wortlaut und Gedankengang sind sehr verschieden. Die Regel selbst aber und deren Begründung durch die Beziehung der Sabbathfeier

1) Vgl. die Zusammenstellung bei Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, 58.

auf die vollbrachte Schöpfung und des Sonntags auf die Auferstehung (Mgn. 9) sind viel älter als const. VII. Vgl. z. B. Lagarde rell. jur. eccl. gr. 12, 32 sqq. Daher oder aus der auch dort benutzten Quelle ging es auch in const. VIII, 32 über. Dagegen fehlt in const. VII, 23 cf. 36 der ausgesprochene Gegensatz christlicher und jüdischer Sabbathfeier, den man const. II, 36 cf. V, 15 ebenso wie Mgn. 9 findet; und auch die positive Zweckangabe der Sabbathfeier, die *μελέτη νόμου*. Ein directes Abhängigkeitsverhältnis zwischen Pseudoignatius und const. VII ist demnach nicht zu erweisen und der aus dem obenerwähnten Widerspruch entnommene Beweis gegenseitiger Unabhängigkeit bleibt in Kraft.

Schwieriger ist es über das Verhältnis unseres „Ignatius“ zu const. VIII zu urtheilen, weil das Verhältnis dieses Buchs zu anderen kirchenrechtlichen Schriften, namentlich zu den *διατάξεις τῶν ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου*, auch nach dem, was Bickell a. a. O. I, 221 ff. und Lagarde rell. jur. eccl. gr. p. VIII gesagt haben, noch nicht ausgemacht sein dürfte. Denn, wie blosse Auszüge aus dem clementinischen Oktateuch zu dem Namen des Hippolytus kommen, ist doch dadurch nicht erklärt, dass man in Egypten auf Hippolytus als einen *γνώριμος τῶν ἀποστόλων* überhaupt Aehnliches zurückführte, als anderwärts auf Clemens; und das mir übrigens nicht ganz verständliche Scholion der münchener Handschrift leitet die beiden kleinen Stücke, die es angibt, doch nicht aus dem clementinischen Oktateuch, sondern eben nur aus irgend welchen *ἀποστολικαὶ διατάξεις* her [1]. Aber was hat nicht alles so geheissen! Die Schrift selbst, um deren Verhältnis zu const. VIII es sich handelt, jedenfalls mit grösserem Recht, als die *διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων*, welche doch nur gelegentlich auch *ἀποστολικαὶ διατάξεις* heissen [2]. In denjenigen Fällen, in welchen Berührungen zwischen

---

1) S. bei Lagarde rell. j. eccl. gr., p. 11. Der Text der Diataxen dort p. 5—18.

2) Cf. const. ed. Lagarde, p. III. Epiphanius bezeichnet die ihm vorliegende ältere Form der Constitutionen wenigstens einmal auch pluralisch als *διατάξεις τῶν ἀποστόλων* haer. 80, 7.

Pseudoignatius und const. VIII zugleich in jenen Diataxen unter Hippolyts Namen ihre Parallele finden, können alle drei abhängen von einer Schrift, welche der Verfasser jener Diataxen excerpirend, der Verfasser von const. VIII amplificirend benutzte. Jedenfalls steht eine directe Abhängigkeit des Pseudoignatius von letzterem oder dieses von jenem nicht zu erweisen. Die Ermahnung z. B. an die Eheleute *διδασκέσθωσαν ἀρκεῖσθαι ἑαυτοῖς* (const. VIII, 31; diat. Hippol. p. 10, 3) kann ebensowohl aus dem ächten Ignatius (ad Pol. 5) entstanden, oder auch selbständig gebildet, als durch Zusammenziehung der breiteren Ausführung desselben Gedankens in Her. 5 entstanden sein. Die an sich nicht besonders auffällige Bemerkung, dass Adams Leib aus den vier Elementen gebildet sei, steht const. VIII, 12 im Gegensatz zur Erschaffung seiner Seele aus nichts, Her. 4 dagegen im Gegensatz zur Erschaffung Evas aus seiner Seite. Es erscheint, wenn man die in beiden Schriften folgenden Worte beachtet, als blosse Ergänzung von etwas Selbstverständlichem, wenn in den Satz *ἐπίσκοπος εὐλογεῖ, οὐκ εὐλογεῖται, χειροτονεῖ, προσφέρει* (diat. p. 9, 17) in const. VIII, 27 ein *χειροθετεῖ* eingeschoben ist. Eine Abhängigkeit von dieser Fassung in const. VIII, 27 kann es doch nicht beweisen, wenn Her. 3 von den Bischöfen im Gegensatz zu den Diakonen und ohne Rücksicht auf die Presbyter gesagt wird: *βαπτίζουσιν, ἱερουργοῦσι, χειροτονοῦσι, χειροτεθοῦσιν*. Dass die Diakonissen Ant. 12; const. VIII, 27, aber auch diat. Hippol. p. 9, 30 als Thürhüterinnen bezeichnet werden, bezeugt höchstens einen gleichmässigen kirchlichen Brauch; und selbst, wenn irgendwo in den Constitutionen die *κοπιάται* erwähnt wären, würde die Vergleichung von Ant. 12 höchstens das ergeben, dass der Redactor der Constitutionen und der Interpolator des Ignatius nach der Mitte des 4. Jahrhunderts gearbeitet haben. Es kann aber auch daraus, dass Pseudoignatius allein sie erwähnt, nicht gefolgert werden, dass die Constitutionen ihre jetzige Gestalt früher erhalten haben. Erwähnung verdienen eigentlich nur zwei Stellen. Mit Recht fand es schon Ussher (diss., p. 109) auffällig, dass es von Christus Mgn. 4 heisst: *ὁ ἀληθινὸς καὶ*

πρῶτος ἐπίσκοπος καὶ μόνος φύσει ἀρχιερεύς und Sm. 9: *τὸν πρωτότοκον καὶ μόνον τῇ φύσει τοῦ πατρὸς ἀρχιερέα* (cf. Mgn. 7) und so auch const. VIII, 46 *πρῶτος τοίνυν τῇ φύσει ἀρχιερεὺς ὁ μονογενὴς Χριστός* [1]). Die ähnlichen Stellen der Diataxen des Hippolytus enthalten das auffällige *φύσει* nicht. Aber es scheint hier eben einer jener Fälle vorzuliegen, wo jenes Excerpt unter Hippolyts Namen ein kirchenrechtlich gleichgültiges, theologisch auch wohl anstössiges Wort ausstiess, welches der gemeinsamen Quelle getreu von den beiden andern Schriftstellern beibehalten wurde. An der zweiten noch fraglichen Stelle kann jedenfalls der Verfasser von const. VIII, 33 nicht aus Pseudoignatius geschöpft haben; denn, so wohl motivirt dort in der Erörterung der christlichen Betstunden die genaue Angabe dessen, was um die 3., 6. und 9. Stunde des Todestags Jesu geschehen ist, erscheint, so unpassend bringt Ignatius diese Gelehrsamkeit an einer Stelle an (Trall. 9), wo es sich auch nach seiner Umarbeitung nur um die Realität des menschlichen Lebens und Sterbens Jesu handelt. Irgend welche pracktische Absicht leuchtet wenigstens nicht deutlich durch; denn aus dem Vorhergehenden folgt gar nicht das, womit er schliesst: *περιέχει οὖν ἡ μὲν παρασκευὴ τὸ πάθος, τὸ σάββατον τὴν ταφήν, ἡ κυριακὴ τὴν ἀνάστασιν*. Soviel ist klar, Pseudoignatius ist hier der Abhängige, jedoch nicht von const. VIII, auch nicht von diat. Hippol. p. 13, 21 sqq., sondern von const. V, 14.

Nur zwischen const. I—VI und Pseudoignatius findet ein weitgreifender Parallelismus statt, welcher allernächste literarische Verwandtschaft voraussetzt. Dies, aber auch nur dies hat Ussher ausreichend bewiesen. Seine Hypothese aber von der Identität der beiden Interpolatoren scheitert sofort an der ersten Parallele [2]). Wenn man die Idee gegenwärtig

---

1) ed. Lag. p. 280, 10 cf. 278, 18; 280, 3; 281, 8; aber auch diat. Hippol. p. 16, 12; 17, 17. 24.

2) Kaum zu verwerthen ist die, soviel ich weiss, einzige, die in const. I nachgewiesen ist. Es ist doch nur eine ähnlich lautende und in verschiedenem Zusammenhang gebrauchte Redensart: *μεμετρημένως καὶ εὐτάκτως*, Her. 1, *εὐτάκτως μετὰ αἰδοῦς μεμετρημένως* const. I, 9.

hat, welche, wie gleich nachher gezeigt werden soll, die Correspondenz zwischen Ignatius und Maria von Kastabala erzeugt hat, aber auch den Brief an Heron durchweg beherrscht und die umfangreiche Einschaltung in Mgn. 3 veranlasst hat, so muss es auffallen, const. II, 1 als allererstes Gesetz in Bezug auf die Bischöfe zu lesen, dass unbescholtene Männer nicht unter 50 Jahren dazu zu bestellen seien. Wer diesen Kanon aufstellt, oder auch nur gelten lässt, kann nicht eine längere Dichtung ersonnen und seine Schriftgelehrsamkeit aufgeboten haben, um zu beweisen, dass ganz junge Männer ebensogut wie der 12jährige Salomo und der 8jährige Josias zu den höchsten Aemtern gelangen können, und dass sogar in der Metropole Antiochien ein Diakonus, welcher ermahnt werden muss, seine Jugend nicht verachten zu lassen, dem Ignatius sofort nach seinem nahebevorstehenden Tode im Amt folgen dürfe. Allerdings kennt dieser Ignatius den Inhalt und Wortlaut von const. II, 1, wie er auch in der syrischen Didaskalia enthalten ist, und setzt sich damit, so gut es gehn will, auseinander. Nach Aufstellung jenes Kanons heisst es const. II, 1 in genauer Uebereinstimmung mit didasc., p. 10, 12 sqq.: „Wenn aber in einer kleinen Parochie kein bejahrter Mann sich findet, der gutes Zeugnis für sich hat und geeignet ist, zum Bischof bestellt zu werden, es ist aber ein junger Mann vorhanden, welcher von seinen Bekannten das Zeugnis empfängt, dass er des Bisthums würdig sei, indem er trotz seiner Jugend durch Sanftmuth und gute Haltung Greisenalter bekundet, so möge er, nachdem untersucht worden ist, ob Alle ihm solches Zeugnis ausstellen, getrost eingesetzt werden.“ So gewiss Pseudoignatius dies nicht geschrieben haben kann und, wenn ihm dies als Object seiner interpolirenden Thätigkeit vorgelegen hätte, es gründlich interpolirt hätte, so unzweideutig ist es doch, dass er aus dieser Stelle starke Anregung bei Anfertigung jener Briefe empfangen hat. Die „kleine Parochie“ ist „die Neustadt bei Anazarbus“, Maris ist „der junge Mann“, welcher, wie es Mar. ad Ign. 2 heisst, „in frischer Jugend des Priesterthums Greisenthum ausstrahlt“. Aber nicht

mehr als Ausnahme von einer Regel erscheint hier die Einsetzung eines jugendlichen Bischofs, sondern Regel geworden ist: *οὐχ οἱ πολυχρόνιοί εἰσι σοφοὶ οὐδὲ οἱ γέροντες ἐπίστανται σύνεσιν, ἀλλὰ πεῦμά ἐστιν ἐν βροτοῖς* Mgn. 3, und mit starker Betonung wird dem 90jährigen Eli das Knäblein Samuel als Strafprediger gegenübergestellt und auch sonst das Beweismaterial vermehrt. Ist nun hier die Abhängigkeit dieses Ignatius von const. I—VI, soweit sie mit der Didaskalia identisch und von dem Interpolator unberührt geblieben sind, evident geworden, so fragt sich nur noch, ob er auch mit dem Interpolator der Didaskalia Berührungen hat, und ob er auch da als secundärer Schriftsteller sich erweist. Auch letztere Frage muss erhoben werden; denn möglich wäre es ja, dass dieser Ignatius die noch unverfälschte Didaskalia benutzt hätte, und ihn wiederum der Interpolator von const. I—VI, so dass wir also die Genealogie gewännen: 1) Didascalia, 2) Pseudoignatius, 3) const. I—VI. In der That gebührt unserem Ignatius die dritte Stelle. Das beweist schon die Interpolation von Mgn. 3 und Sm. 9 in Vergleich mit const. VI, 1. 2, d. i. mit einer grossen Interpolation, welche, wie der Vergleich mit didasc. p. 96 lehrt, von der ersten bis zur zweiten Erwähnung Dathams und Abirams reicht (const. ed. Lag. 156, 15 — 157, 15). Der Gleichlaut im Einzelnen [1]) und die Verwechselung des *Σαββεαί* (2 Sam. 20, 1 sqq.) mit *Ἀβεδδαδάν* lassen keinen Zweifel an der Abhängigkeit eines Schriftstellers oder vielmehr Interpolators vom andern. *Ἀβεδδαδάν* ist *Ἀβεδδαρά* oder *Ἀβεδδαδώμ*, d. i. Obed Edom aus 2 Sam. 6, 10, wohin ein von *Οζίας* zu *Ὀζά* 2 Sam. 6, 6 abirrendes Gedächtnis führte. Dass der Interpolator der Didaskalia wirklich den Seba von 2 Sam. 20 meint, zeigt die Zusammenstellung mit Absalom, und was er selbst von ihm sagt. Hätte ihm aber Mgn. interp. 3 als Quelle seiner Kenntnis wie seines Irrthums vorgelegen, so wäre unbegreiflich,

---

1) Cf. Sm. 9 mit const. VI, 2: *εἰ γὰρ ὁ βασιλεῦσιν κ. τ. λ.*; ferner Mgn. 3 mit const. VI, 2: *ἀτιμώρητος;* endlich Sm. 9 (*κατατολμήσας ἱερέων καὶ ἱερωσύνης*) mit const. VI, 1 (*κατατολμήσας τῆς ἱερωσύνης*).

wie er aus dem falschen Namen den richtigen Mann hätte errathen können, oder, wenn ihm dies doch gelungen wäre, wie er dann den falschen Namen hätte beibehalten können. Somit hat Peudoignatius vielmehr aus dem bereits interpolirten Text von const. I—VI geschöpft. Die Schlussfolgerung von dem minus einer Auflehnung gegen das Königthum zum majus einer Empörung gegen das Priesterthum hat er Sm. 9 verwendet; die geschichtlichen Beispiele aber hat er Mgn. 3 beigebracht, wo er, ohne jenen Unterschied zu machen, von Auflehnung gegen die Oberen überhaupt redet. Schon vorhin wurde bemerkt, dass die Chronologie der Leidensgeschichte in Trall. 9 aus einem anderen Zusammenhang entlehnt sein müsse und zwar aus const. V, 14. Wiederum ist es, wie die Vergleichung mit didasc., p. 88 zeigt, ein interpolirter Text, aus welchem dieser Ignatius schöpft. Ebenso verhält sich's mit der Mgn. 9 benutzten Stelle const. II, 36, deren unverfälschter Urtext didasc., p. 42 steht. Es ist ferner eine grosse Interpolation in const. V, 13 sq. cf. didasc., p. 87, 18 sqq., deren Benutzung in Philipp. 13 bei Empfehlung der 40tägigen Fasten allein schon durch die Worte *μίμησιν περιέχει τῆς τοῦ κυρίου πολιτείας* sich verräth. Auch alle weiteren Uebereinstimmungen gerade in dieser Materie zwischen Philipp. 13. 14 und const. V, 15. 17 sind ebensoviele grelle Widersprüche gegen den unverfälschten Text der Didaskalia.

Pseudoignatius hat demnach eine Gestalt der interpolirten Didaskalia benutzt, welche in const. I—VI wesentlich unversehrt erhalten zu sein scheint, und zwar hat er sie, wenn nicht Alles trügt, vor ihrer Verlängerung um const VII. VIII oder vielmehr ohne dieselbe gelesen. Auf diese Schrift scheint er ausdrücklich mit den Worten hinzuweisen: *Αἰδεῖσθε δὲ καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὑμῶν ὡς Χριστόν, καθ᾽ ὃ ὑμῖν οἱ μακάριοι διετάξαντο ἀπόσστολοι* (Trall. 7 cf. Her. 2 und Uss. diss., p. 67 sq.). Dem so empfohlenen Gebot Aehnliches lesen wir öfter in den Constitutionen. Besonders nahe liegt die Annahme einer bestimmten Erinnerung an const. II, 34. 35, besonders an Worte wie *οὕτως καὶ ἡμεῖς ὑμῶν περὶ*

τῶν ἐπισκόπων διατασσόμεθα und διὸ τὸν ἐπίσκοπον στέργειν ὀφείλετε ὡς πατέρα, φοβεῖσθαι ὡς βασιλέα τιμᾶν τε ὡς κύριον [1]).

Eine genauere Zeitbestimmung für die Entstehung des pseudoignatianischen Werks gewinnen wir auf dem Wege dieser Untersuchung nicht. Denn daraus, dass Epiphanius um 375 die διάταξις oder die διατάξεις τῶν ἀποστόλων in einer jedenfalls viel ursprünglicheren, der syrischen Didaskalia viel ähnlicheren Gestalt benutzte, folgt selbstverständlicher Weise nicht, dass ein Schriftssteller, welcher bereits die vom Redactor des clementinischen Oktateuchs aufgenommenen Bücher const. I—VI in der jetzt vorliegenden Gestalt benutzt hat, nach 375 gearbeitet haben müsse. Es kann kurz vorher, wie kurz nachher geschehen sein. Wie lange vor der anderweitig festgestellten Zeit des Pseudoignatius (360—380) die Bücher const. I—VI die von jenem benutzte Interpolation erlebt haben, habe ich nicht zu untersuchen; nur wird feststehn müssen, dass Pseudoignatius nicht selbst auch Pseudoclemens ist, und zwar weder der Redactor des Oktateuchs, dessen Werk ihm noch unbekannt ist, noch der Interpolator von const. I—VI, von dem er in einer Art und Weise abhängig ist, in welcher Einer nicht von sich selbst abhängig sein kann.

Endlich ist auch noch auf die so zu sagen romanhafte Seite der Fiction ein Blick zu werfen. Die beiden an der Spitze stehenden Briefe von und an Maria sind auch der fingirten Entstehungszeit nach die ersten. Ignatius befindet sich zwar schon unter militärischer Bewachung, die ihn an freier Bewegung hindert, aber doch noch in Antiochien, als er den Brief Marias beantwortet (ad Mar. 4). Diese Maria nennt sich selbst in der Grussüberschrift προσήλυτος Ἰησοῦ Χριστοῦ, was man geneigt sein möchte von einer **kürzlich** geschehenen Bekehrung vom Judenthum oder Heidenthum zum Christenthum [2]) zu verstehn, zumal dem Ausdruck in der

1) Vgl. jedoch auch die viel älteren διαταγαί bei Lagarde, rell. jur. eccl. gr., p. 76, 21.

2) Just. dial. c. 122, p. 531 B: οὐχὶ τὸν παλαιὸν νόμον ἀκουσό-

Grussüberschrift des Antwortschreibens ein ἠλεημένη ὑπὸ θεοῦ entspricht, und sie im Namen einer eben erst bekehrten Schaar cilicischer Christen den ihr persönlich unbekannten Bischof der Metropole Antiochien um Geistliche zur Organisirung der Gemeinde bittet (Mar. ad Ign. 1). Aber sie soll schon unter dem Vorgänger des dermaligen römischen Bischofs Clemens, unter dem πάπας Anaclet [1]), um diesen oder um die römische Gemeinde sich Verdienste erworben haben (ad Mar. 4); man kann kaum daran zweifeln, dass sie die Μαριάμ, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς sein soll [2]). Also nur überhaupt als eine zum Christenthum bekehrte Jüdin wird sie dadurch bezeichnet sein sollen. Sie stammt aber nicht aus Rom, sondern aus der cilicischen Stadt Καστάβαλα; denn, wie die Uebereinstimmung der wenigen Textzeugen für den Brief der Maria und die Unerfindbarkeit einer solchen Specialität Seitens eines Abschreibers beweist, hat schon der

μεθα καὶ τοὺς προςηλύτους αὐτοῦ, ἀλλὰ τὸν Χριστὸν καὶ τοὺς προςηλύτους αὐτοῦ ἡμᾶς τὰ ἔθνη, οὓς ἐφώτισεν.

1) Vgl. oben S. 125. Die Freude des Mästräus (not. 20 zu ad Mar. 4), so früh schon den römischen Bischof „Papst" genannt zu finden, war natürlich sehr voreilig. Wäre der Titel πάπας für Pseudoignatius ein den Bischöfen der Hauptkirchen oder gar der römischen insbesondere eigenthümlicher Ehrentitel, so würde er ihn dem Clemens oder dem Euodius (ad Mar. 4; Ant. 7; Trall. 7; Philad. 4) gewiss nicht versagen. Passend wendet er diesen Ehrennamen besonders älterer Geistlichen da an, wo es sich um das Verhältnis eines Frauenzimmers zum Bischof handelt. In act. Perpet. et Felic. c. 13, Ruinart p. 99 cf. Tert. de pudic. 13 mit de pud. 1, auch Cypr. ep. 8; 30 inscr., 31 inscr., 36 inscr.; 30, 8 scheint der Bischof allein im Unterschied von den übrigen Geistlichen papa zu heissen, vgl. aber Mabillon, vetera analecta IV, 104. Dass die alexandrinischen Bischöfe besonders häufig so genannt wurden, ist bekannt. Cf. Eus. h. e. VII, 7, 4; Athan. opp. ed. Montf. I, 2, 729 C. E; Epiphan. haer. 68, 9 sqq. Eutych. ann. interpr., Pocockio I, 332. 335.

2) Rom. 16, 6 wo an der Lesart ὑμᾶς statt ἡμᾶς doch wohl nicht zu zweifeln ist. Dieser schon älteren Vermuthung scheint auch Uss. Cler. II, 95 nicht haben entgegentreten zu wollen. Er hält sie auch für eine proselyta Hebraici nominis im doppelten Sinn dieses Worts.

Veranstalter der Sammlung B, welcher sich auch hierdurch als Verfasser des Werks bezeichnet, der Grussüberschrift noch die Adresse vorgesetzt: Ἰγνατίῳ Μαρία ἐκ Κασσοβήλων oder wie sonst der Name veranstaltet wurde, welchen schon Casaubonus richtig wiederhergestellt hat (s. Anh. I, 6). Aber sie befindet sich nicht in Kastabala, sondern in der Neustadt bei Anazarbus (Mar. ad Ign. 1; Ign. ad Mar. inscr.; Her. 9). Eine dortige Stadt mit Namen Neapolis erwähnt kein alter Geograph; aber auch Pseudoignatius will nicht so verstanden werden, sonst würde er nicht die bekanntere Stadt daneben nennen und schwerlich auch, was doch nur viel ältere Schriftsteller thun, beide Stücke des Namens decliniren [1]) und vollends Maria von „unserer hiesigen neuen Stadt bei Zarbus" reden lassen (Mar. ad Ign. 1). Das sollte doch wenigstens keines Beweises bedürfen, dass Voss das sinnlose τῆς ἡμελάπης νέας πόλεως in G¹ L¹ richtig in ἡμεδαπῆς emendirte, während es Dressel vorzog, stillschweigend das Unmögliche zu wiederholen. Um den Ausdruck zu verstehn, muss man sich der theilweise sagenhaften Geschichte von Anazarbus erinnern [2]). Anazarbus wird sie von Pseudoignatius nur Her. 9, und vielleicht auch dort nicht genannt, denn L¹ L² A setzen hier gegen G¹ G² ein τῇ πρὸς τῷ Ζάρβῳ voraus, wie es alle Zeugen Mar. ad Ign. 1 und G¹ im Titel von Ign. ad Mar. geben. Man wird diese Form wohl überall gelten lassen müssen, wie unbequem auch der masculinische Artikel neben dem Stadtnamen ist, und wie verzeihlich das Misverständnis der armenischen oder der zu Grunde liegenden syrischen Uebersetzung war, dass hier ein Fluss genannt sei [3]).

1) So Ign. ad Mar. 1; Her. 9; in der Titelüberschrift von Ign. ad Mar. hat med. ohne Bestätigung durch irgend einen andern Zeugen εἰς νεάπολιν τῆς (d. i. τὴν) πρὸς τῷ Ζάρβῳ.

2) Bei Mannert, Geographie VI, 2. S. 105 ff.; Forbiger, Handbuch II. S. 285 f. findet man nicht ganz deutliche Auskunft.

3) Her. 8 „prope ad Derbim fluvium". Die Erweichung des ζ in δ oder τ — denn darüber lässt sich nach A nicht entscheiden — ist jedenfalls syrischer Herkunft.

Einen Fluss oder Berg dieses Namens gibt es in Cicilien nicht, sondern Zarbus oder Anazarbus, richtiger Zarba oder Ainzarba [1]) ist die oft genannte Stadt nicht weit von der Einmündung des Salakat in den Pyramus. Unter Julius Cäsar oder wohl richtiger uuter Augustus in Folge eines Erdbebens wiederaufgebaut, hiess sie eine Zeit lang Caesarea Augusta oder *Διοκαισάρεια* [2]), wurde aber unter Nerva abermals durch Erdbeben zerstört und wiederaufgebaut, um fortan wieder den alten Namen Anazarbus zu führen. Die spätere Sage hielt ihn für einen neuen, den sie von einem mit ihrem Wiederaufbau beauftragten römischen Senator Zarbus oder Anazarbus auf Nervas Befehl erhalten haben sollte [3]). Von dieser Sage weiss Pseudoignatius nichts, wohl aber von dem Wiederaufbau des alten Anazarbus und späteren Caesarea Augusta unter Nerva. Da dies noch zu Clemens' Lebzeiten (vgl. oben S. 126), also nach seiner auf Euseb fussenden Chronologie in der allerersten Zeit Trajans geschrieben sein sollte, so lag es dem Verfasser nahe, die in der Nähe der nach einander dort entstandenen und zerstörten Städte kurz zuvor neu gegründete, noch in der Entstehung begriffene Stadt „die neue Stadt bei Anazarbus“ zu nennen. Es ist auch eine eben erst entstehende christliche Gemeinde, in deren Angelegenheiten sich Maria an Ignatius wendet. Sie erscheint als die Patronin der noch aller geistlichen Leitung entbehrenden Christen zu Anazarbus; auch nachdem dieselben den er-

1) Vgl. Ritter, Erdkunde von Asien (2. Aufl.) IX, 2. S. 58. Vgl. auch Aeltere bei Bernhardy zu Suidas I, 328.

2) Daher heisst es bei Plin. h. n. V, 27, 22: Intus (d. i. landeinwärts) dicendi Anazarbeni, qui nunc Caesarea Augusta (von Sillig fälschlich durch Komma getrennt), Castabala, Epiphania etc. Cf. Ptolem. V, ed. Bas. 1533, p. 322: *Καισάρεια πρὸς Ἀναζάρβῳ*, worauf dann *Μοψουεστία*, *Καστάβαλα* folgen.

3) Suidas s. v. *Ἀνάζαρβος*, J. Malal., lib. X, p. 257 ed. bonn.; aber in Kürze auch wohl schon Amm. Marcell. XIV, 8: Anazarbus auctoris vocabulum referens. Erst viel später sollte die Stadt noch einmal aus gleichem Anlass ihren Namen ändern Euagr. h. e. IV, 8; Malal., lib. XVII, p. 418; aber die Orientalen haben sich daran nicht gekehrt, s. Ritter a. a. O., S. 58.

betenen Bischof erhalten haben, wird von einer in ihrem Haus sich versammelnden Gemeinde so gesprochen, dass man darunter die ganze junge Gemeinde verstehen muss (Her. 9). Ihre Bitte an Ignatius [1]) misverstand Ussher, wenn er meinte, jener Maris, dessen Zusendung sie wünscht, sei bereits Bischof von „Neapolis". Aber dann wären ja die dortigen Christen nicht ohne Vorsteher und der ganze Briefwechsel wäre sinnlos, in welchem aus Schrift und Vernunft bewiesen wird, dass es ganz angemessen sei, so junge Leute zu geistlicher Würde zu befördern, wie Maris, Eulogius und Sobelus. Also stehen diese noch nicht in geistlichen Aemtern, sondern zur Uebernahme des bischöflichen Amts in der neuen Gemeinde soll der Bischof der nächstgelegenen grossen Kirche seinen [2]) jungen Freund Maris herüberschicken und ebenso zu Presbytern die gleichfalls in der Umgebung des Ignatius zu suchenden Eulogius und Sobelus bestimmen. Diese Fiction entspricht im allgemeinen altem Kirchenrechtsgrundsatz [3]); auch die Zahl der Geistlichen ist wohl nicht willkürlich gewählt, aber eigenthümlich ist dem Verfasser und gerade der kirchlichen Regel gegenüber der Rechtfertigung bedürftig, dass junge Männer zum Bisthum und Presbyterat befördert werden dürfen (vgl. oben S. 150). Das ist die im Brief der Maria c. 2—4 breit

---

1) c. 1: *παρακαλοῦμεν ἀξιοῦντες ἀποσταλῆναι ἡμῖν παρὰ τῆς σῆς συνέσεως Μάριν τὸν ἑταῖρον ὑμῶν ἐπίσκοπον τῆς ἡμεδαπῆς νέας πόλεως τῆς πρὸς τῷ Ζάρβῳ καὶ Εὐλόγιον καὶ Σώβηλον πρεσβύτερον* (? *πρεσβυτέρους*), *ὅπως μὴ ὦμεν ἔρημοι τῶν προστατῶν τοῦ θείου λόγου.* Anh. I, 6.

2) Das richtige *ὑμῶν* nach G1 (*ἡμῶν* L1) hat allerdings schon Voss in der Ausg. von 1646.

3) Vgl. die alten *διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος* nach Lagarde, rell. jur. eccl. gr. p. 77: *ἐὰν ὀλιγανδρία ὑπάρχῃ καὶ μήπου* (f. *μήπω*) *πλῆθος τυγχάνῃ τῶν δυναμένων ψηφίσασθαι περὶ ἐπισκόπου ἐντὸς δεκαδύο ἀνδρῶν, εἰς τὰς πλησίον ἐκκλησίας, ὅπου τυγχάνει πεπηγυῖα, γραφέτωσαν, ὅπως ἐκεῖθεν ἐκλεκτοὶ τρεῖς ἄνδρες παραγενόμενοι δοκιμῇ δοκιμάσωσι τὸν ἄξιον ὄντα κ. τ. λ.* Der so Ernannte soll zwei Presbyter einsetzen, wohingegen freilich bald nachher in einer nicht ganz deutlichen Stelle drei passender befunden werden. Vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts I, 94. 122. Es wird das eine zeitgemässe Umgestaltung sein, dass Pseudoignatius die drei von Antiochien aus herübergeschickten Männer selbst die Aemter in der neuen Gemeinde übernehmen lässt.

ausgeführte und diesen Theil der Dichtung beherrschende Idee. Dem gelehrt aussehenden Schriftbeweis für dieselbe kann Ignatius nur beistimmen, so dass ihm für seine Antwort nur schwülstige Höflichkeiten und zum Schluss eine unvermeidliche Ermahnung zur Orthodoxie an die junge Gemeinde übrigbleibt. Mit dem gleichen biblischen Material wird derselbe Gedanke noch einmal in einer langen Interpolation von Mgn. 3 ausgeführt im Anschluss an ein Lob der Presbyter, welche ihren Bischof trotz seiner Jugend in Ehren halten. Diesem Anlass entsprechend wird dort der Schriftbeweis bis zur paulinischen Ermahnung an Timotheus fortgesetzt: *Μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω κ. τ. λ.* Hiermit ist wiederum der Grundton des Briefs an Heron gegeben (Her. 3). Nächst dem Brief an Polykarp sind es die beiden Briefe an Timotheus, welche hiefür als Muster dienen und fleissig ausgebeutet werden. Wie Timotheus [1]), so ist auch Heron, dessen Namen Euseb darbot, Diakon und noch sehr jung wie jener, eben erst der väterlichen Pflege des Ignatius entwachsen (c. 3. 6). Dennoch hat ihn Ignatius schon im prophetischen Geist als Nachfolger im Bisthum von Antiochien erkannt (c. 8; cf. Antioch. 12. 14). Auf Heron bereitete schon ad Mar. 5 vor, und in geheimnisvoller, für uns jedoch sehr verständlicher Weise, wird im Brief an die Antiochener unmittelbar hinter den Grüssen an die Diakonen auf ihn hingewiesen (c. 12 cf. 8. 14). Man sieht, hier ist Alles von der einen Idee zusammengehalten, dass junge Männer von Talent, insbesondere auch Diakonen zur bischöflichen Würde gelangen können, ohne vorher eine Zeitlang Presbyter gewesen zu sein. Der 10. sardicensische Kanon, welcher dies verbietet, zeigt, dass um die Mitte des Jahrhunderts Urtheil und Praxis in diesem Punct variirten. Es müssen sehr persönliche Motive den Verfasser bestimmt haben, auf die Ausführung dieses Gedankens so viel Fleiss zu verwenden. Vielleicht ist es ein Stück seiner Lebensgeschichte, das zu Grunde liegt. Welche ganz concrete Rücksichten und

---

1) Trall. 9. Erwähnt wird er nach Philad. 4 als Cälebs.

Absichten der Erfindung der historischen Einrahmung hier und da zu Grunde liegen, würden wir wahrscheinlich erkennen, wenn wir die Kirchengeschichte der antiochenischen Diöcese bis in's Einzelne kennten. Die Nachdrücklichkeit in der Betonung der Oertlichkeiten, zu welchen ausser den genannten noch Tarsus und Laodicea als zur antiochenischen Eparchie gehörig hinzukommen (Her. 8), wird ihren Grund in den besonderen Verhältnissen jener Gemeinden zur Metropole Antiochien während der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts haben. Wie leicht konnte es kommen, dass einer der cilicischen Bischöfe sich der Autorität des antiochenischen Bischofs entzog, und dass ein Freund z. B. des Eudoxius, wie Acacius einer war, jenem nebenher einen Dienst erweisen wollte! Auffallen muss es ohnedies und zeugt jedenfalls von dem Mangel an Erfindungsgabe des Verfassers, dass mehr als einer seiner Namen seiner Zeit entlehnt ist. Zu seinen Parteigenossen gehörte ein Maris von Chalcedon, ein Athanasius von Anazarbus (Philost. III, 15; Theodoret I, 5. V, 7), zu den dem Nicänum sich anbequemenden Semiarianern neben einem Eustathius von Sebaste und Silvanus von Tarsus auch ein Theophilus von Kastabala (Socrat. h. e. III, 25; IV, 12). Aehnliche Analoga weiss ich für den Bischof Vitalius oder Vitus von Philippi [1]), den Lector Euphanius (Philipp. 15) und den Hauswirth des Ignatius in Antiochien, Casianus [2]), nicht anzuführen. Aber diese Namen werden auch nicht in einen näheren, geschichtlich aussehenden Zusammenhang mit Ignatius gebracht. Nur weil doch in Briefen auch Grüsse auf-

1) Die Form *Βίτος* (Vitus) steht Her. 8, wo ohne Frage der Bischof von Philippi gemeint ist, fest. In Philipp. 14 schreibt A ebenso, G^2 dagegen *Βιτάλιος*, L^2 Vitalem.

2) Die richtige Schreibung *Κασιανός* scheint nur G^1 in ad Mar. 5 bewahrt zu haben, während er mit allen übrigen Her. 9; Ant. 13 *Κασσιανός* schreibt. A mit seinem Casianos, Kisaneus, Kisianus kann nichts verbürgen. Jedenfalls aber ist das doppelte σ verdächtig, durch Erinnerung an einen bekannten römischen Namen entstanden zu sein, während *Κασιανός* als Name eines Antiocheners entweder auf *Κάσιον ὄρος* (Strabo XVI, 1, 12; 2, 8) oder auf die kleine Festung *Κασιανά* bei Apamea am Orontes (Strabo XVI, 2, 10) hinweist.

getragen und ausgerichtet werden müssen. wird das Wenige erfunden.

Wie der Brief an Heron, so sollen auch die an die Antiochener und Tarsenser von Philippi aus geschrieben sein (Her. 8; Ant. 14; Tars. 10). Den Ignatius an seine eigene Gemeinde schreiben zu lassen, um ihr zum Aufhören der Verfolgung Glück zu wünschen und für die Zeit bis zur Erwählung seines Nachfolgers Mahnungen und Verhaltungsmassregeln zu ertheilen, lag so nahe, dass z. B. Grabe (spicil. II, 8. 24) an einen verlorenen ächten Antiochenerbrief glaubte und diesem einige ignatianische Apokrypha zuschob. Für einen Brief nach Tarsus bot der cilicische Diakon Philon, welcher nach den älteren Briefen eine Zeit lang in der Begleitung des Ignatius sich befunden haben sollte, den natürlichen Anknüpfungspunct. Im Uebrigen mag es in den zur Zeit des Pseudoignatius obwaltenden Zuständen der dortigen Kirche begründet gewesen sein, gerade an diese Gemeinde eine besonders eindringliche Predigt des orthodoxen Bekenntnisses gerichtet sein zu lassen. Am wenigsten historisch motivirt erscheint der Brief an die Philipper. Die, übrigens in n und A fehlende Ueberschrift *περὶ βαπτίσματος* trifft wenigstens insofern zu, als hier eine dogmatische Abhandlung vorliegt, welche vom Taufbekenntnis ausgeht (c. 1. 2). Dass Ignatius über Philippi gereist sei, wusste der Verfasser aus der von Euseb (h. e. III, 36, 13) mitgetheilten Stelle des Polykarpbriefs. Ob der Lector Euphanius, welcher den Brief des Ignatius nach Philippi bringt, der dortigen Gemeinde angehören soll (Philipp. 15), ist mindestens zweifelhaft; so auch der Ort der Abfassung des Briefs. Ignatius will *περὶ Ῥηγίονα* [1]) mit Euphanius zusammengetroffen sein, wo dieser zu Schiff stieg. Da die Varianten keinen nachweisbaren Ortsnamen an die Hand geben, so wird, wie schon Halloix sah, das *α* als Verdoppelung des Anfangsbuchstabens des folgenden *ἀναγομένου* zu streichen sein. Bei Rhegium also hat Ignatius

---

1) So o v f, *Ῥηγείονα* a n, *Ρηγειύνα* b, in regionem L² (regione pl), in tempore A.

dem ihm begegnenden Euphanius den wohl auf dem Schiff geschriebenen Brief mitgegeben. Das weist uns dann aber, je befremdlicher es ist, um so sicherer auf das m. vat.-oxon., nach welchem die Reise des Ignatius von Asien aus ἐπὶ Θρᾴκην καὶ Ῥήγιον und dann weiter ἐκ Ῥηγίου nach Rom ging [1]). Eine Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses wird sich hier ebensowenig als in Bezug auf das oben S. 37 f. besprochene Zusammentreffen des Pseudoignatius mit m. vat. empfehlen. An der Dürftigkeit der von hier und dort zusammengelesenen Namen und Daten erkennt man, wie sehr alles dies blosse Zuthat ist, um den Briefen einigermassen briefartiges Ansehn zu geben. Soweit der so zu sagen historische Stoff in schärferen Umrissen uns entgegentritt, weist er uns, nur nicht mit solcher Deutlichkeit, wie die zum Beweis verwendeten Zeichen der Zeit, in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts.

Was nun den Umfang der von Pseudoignatius verarbeiteten Briefsammlung anlangt, so ist bereits bewiesen worden, dass der Römerbrief, welchen er nur so weit kennt, als Euseb ihn excerpirt hat, ihm im übrigen unbekannt war (vgl. oben S. 128). Dazu passt es, dass er erst nachträglich der vom Interpolator selbst angefertigten Sammlung B angefügt zu sein schien, und dass auch der Redactor der Sammlung U, welcher die Grundsammlung mit den neuen Titeln der Sammlung B verband, den Römerbrief noch nicht aufnahm, weil er ihn in der Sammlung B ebensowenig als in der Grundsammlung vorfand (vgl. oben S. 114). In der That zeigt auch der Text des Römerbriefs, wie er in der Sammlung B enthalten ist und schon vor der Entstehung ihrer lateinischen Uebersetzung (L^2) enthalten war, keine Spuren einer Interpolation, wie sie die 6 übrigen Briefe erfahren haben. Allerdings scheint das nicht so leicht bewiesen werden zu können, weil wir für den Römerbrief keinen so zuverlässigen Massstab der vergleichenden Kritik haben, als ihn für die übrigen 6 Briefe die Uebereinstimmung der armenischen

2) Dressel, p. 368; Uss. Cler. II, 119 sq. Es geht das ebenso auf Actor. 28, 13 zurück, wie das Puteoli im m. colb., vgl. oben S. 42.

Uebersetzung mit dem cod. medic. und L[1] darbietet. Die Fortpflanzung des Römerbriefs war hauptsächlich durch die Martyrien vermittelt, und daher auch sein Text ganz anderen Schwankungen unterworfen, als der der übrigen Briefe. Während der cod. colb. manche Zusätze aufgenommen hat, welche in der Handschrift, aus welcher L[1] übersetzte, noch fehlten und theils durch innere Gründe, theils durch das ältere Zeugnis der syrischen und armenischen Uebersetzung von allem Anspruch auf Ursprünglichkeit ausgeschlossen sind, wie z. B. die biblischen Citate und Anspielungen in c. 3. 6. 7, hat der Metaphrast neben derartigen und noch anderen Erweiterungen auch manche Ausstossung unzweifelhaft ächter Sätze vorgenommen und dasselbe Abkürzungsverfahren, welches sein Martyrium charakterisirt (vgl. oben S. 25), auch auf den Römerbrief darin ausgedehnt. Aber auch die zunächst zusammengehörigen Texte des Römerbriefs im m. colb. und seinen Uebersetzungen, dem m. anglic. und syr., und wiederum G[2] und L[2] weichen hier stärker von einander ab, als sonst die Zeugen der Sammlungen U (oder A) und B je unter sich abweichen; und es kreuzen sich die sonst parallelen Linien so häufig, dass man überhaupt gar nicht von zwei Recensionen des Römerbriefs reden kann. Auch ohne den Versuch, das im Einzelnen hier zu beweisen, und ohne denjenigen Text des Römerbriefs, welchen Euseb las und der Interpolator hätte lesen und interpoliren können, in allen Puncten für mich festgestellt zu haben, glaube ich doch aus der Beschaffenheit des Textes von G[2] im Römerbrief sicher schliessen zu dürfen, dass dieser Text nicht wie der der übrigen Briefe in G[2] das Werk des uns nun hinreichend bekannt gewordenen Interpolators ist. Erstlich fehlt jede längere Einschaltung, wie deren jeder andere Brief ausser einer gleich zu besprechenden Ausnahme aufzuweisen hat. Die sichtlich unächten Bibelstellen theilt er meist mit colb. und dem metaphr.; derjenige, welcher den Römerbrief der Sammlung B anfügte, hat ihn vielleicht einem Martyrium entnommen, in welchem er diese erbaulichen Amplificationen bereits angenommen hatte. Neu hinzu that er in c. 3

Joh. 15, 19, in c. 8 Gal. 2, 19; Ps. 116, 12, in c. 9 Joh. 10, 11. Sodann sind die Eigenthümlichkeiten des Textes B nicht die charakteristischen des Interpolators; und Stellen, welche dieser geändert hätte, sind unverändert geblieben. Nach dem oben S. 131 Bemerkten musste der Interpolator an den Worten ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου [1]) Rom. 6 heftigen Anstoss nehmen. Aber das Χριστοῦ vor τοῦ θεοῦ μου, welches in G^2 wie es scheint ausnahmslos steht und allerdings als eine Milderung des dogmatisch Anstössigen gelten könnte, ist nicht ursprünglicher Text dieser Sammlung, denn mit Ausnahme von pl rg bietet L^2 (Uss. adn., p. 37, not. 68; Cler. II, 128) nur Dei mei. Nachträgliche Ausstossung des Christi, wodurch in den meisten Zeugen von L^2 zufällig das Ursprüngliche wiederhergestellt wäre, ist um so undenkbarer, weil bei der Natürlichkeit der Verbindung passionis Christi viel eher Dei mei ausgefallen wäre, wie ja auch der metaphr. nur τοῦ Χριστοῦ, und das m. arm. nur domini mei schreibt. Also ist in G^2 erst nachträglich die Glosse Χριστοῦ in den Text gedrungen, wie unabhängig davon in einige Handschriften von L^2. Wenn G^2 in Rom. 7 schreibt: τὴν εἰς τὸν θεόν μου γνώμην, so spricht sich in der Zusetzung des Artikels sicherlich das Misverständnis aus, welches beide lateinische Uebersetzer sich haben zu Schulden kommen lassen, dass μοῦ zu θεοῦ gehöre; denn nur bei dieser Verbindung war der ursprüngliche Mangel des Artikels unbequem [2]). Dann hat aber G^2, welcher zwei Zeilen vorher c. 6 unter dem θεός μου des Ignatius nur Christus verstehen konnte, auch hier Christus darunter verstanden, hat also seinerseits die Stellen vermehrt, wo Christus so heisst. Wenn das wegen der deutlichen Unterscheidung

---

1) So colb. L^1 A^1 Timoth. 211, 9; 212, 212, 2; Sever. p. 213, 2; 216, 22; Sfragm. 217, 22; 219, 19; 220, 7; 296, 10; mart. syr. Moes. p. 8, 20. — Woher Lips. II, 78 seine Angabe über Anastasius hat, weiss ich nicht. In der Ausgabe von Gretser (opp. Gretseri XIV, 2, 97 A) heisst es τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου. So citirten es Monophysiten, aber Anastasius lässt den Text ihrer Citate gelten (p. 101 a. a. O.).

2) Vgl. ad Pol. 1 init. in beiden Recensionen.

des Sohnes vom Vater viel weniger bedenkliche Sätzchen ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν, Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται c. 3 bei G², aber auch beim metaphr. verschwunden ist, so kann nicht diese ohnehin vom Interpolator nicht perhorrescirte Benennung Jesu der Grund davon sein. Eher könnte die Dunkelheit des Gedankens den Satz aus derjenigen Gestalt des m. colb. beseitigt haben, welche der metaphr. und wahrscheinlich auch derjenige, welcher die Sammlung B um den Römerbrief bereicherte, benutzt hat. Den Interpolator erkennt man auch nicht wieder, wenn man die Variation des Textes der Grussüberschrift in Bezug auf die Benennungen Gottes und Christi bei allen Zeugen vergleicht, oder die stark von einander abweichenden Texte von G² und L² in dem Satz, welcher im colb. lautet: ἐκεῖνον ζητῶ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα, ἐκεῖνον θέλω τὸν δι' ἡμᾶς ἀναστάντα (c. 6), hier aber, besonders in G², zusammengezogen ist. Der statt dessen zur Erläuterung vorausgeschickte Satz: τὸν κύριον ποθῶ, τὸν υἱὸν τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν (L² καὶ τὸν πατέρα Ἰησοῦ Χρ.) schmeckt einigermassen nach Peudoignatius, aber schwerlich hätte dieser das μόνου vor ἀληθινοῦ weggelassen (cf. Sm. 6; Philad. 9; Ant. 4. 5). Es ist ferner nur ein Schein, als ob die pseudoignatianische Theologie in den Worten Ἰησοῦ τοῦ [1]) Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ [2]) τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ c. 7 wirksam sei. Aber abgesehn davon, dass die gesperrt gedruckten, durch L¹ A¹ A² mart. Syr. als unächt erwiesenen Worte, ebenso in colb. und beim metaphr. sich finden, so ist doch der Anklang an die Interpolationen in Eph. 7; Mgn. 11 (cf. Eph. 18) ein rein äusserlicher. Denn dort wird durch ein ὕστερον die Geburt aus der Jungfrau der voräonischen Erzeugung vom Vater gegenübergestellt, hier dagegen von letzterer ganz geschwiegen und durch das ἐν ὑστέρῳ, welches einem ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν gleichbedeutend ist, der ewigen Gottessohnschaft Christi die am Ende der Zeit erfolgte Erschei-

1) τοῦ haben nur f o v.
2) L² vulg. setzt zu ζῶντος.

nung als Davidssohn gegenübergestellt. Wenn ein dogmatisches Interesse in dieser Amplification sichtbar wäre, so könnte es höchstens das Bedürfnis sein, den Schein abzuwehren, als ob Jesus erst mit der menschlichen Geburt angefangen habe zu existiren. Das liegt aber dem Interpolator der übrigen 6 Briefe fern.

Wenn man nur an dogmatisch charakteristischen Aenderungen die Hand des Interpolators erkennen könnte, so müsste auch in Bezug auf den Brief an Polykarp die Frage entstehn, ob er der Sammlung angehörte, die Pseudoignatius vor sich hatte. Aber schon die starke Ausnutzung dieses Briefs, von dem er nicht wie vom Römerbrief eine partielle Kenntnis durch Vermittlung Eusebs haben konnte, im Brief an Heron beweist das vollständig (vgl. oben S. 126 f.). Anlass zu längeren Eintragungen war hier nicht, da die dazu zu verwendenden Gedanken kaum ausreichten, den Brief an Heron zu füllen; Nöthigung zu dogmatischen Verbesserungen bot dieser Brief auch kaum. Die Ueberzeitlichkeit und zeitlose Ewigkeit Christi (Pol. 3) wurde doch abgeschwächt, indem sie zu einer seinem irdisch-zeitlichen Leben immanenten Erhabenheit über die Zeit gemacht wurde (τὸν ἄχρονον ἐν χρόνῳ). Im übrigen sehen wir hier und sonst in diesem Brief fast nur das Streben nach glatter Verständlichkeit. Anstatt des eigenthümlich gebrauchten κολακεύειν [1]) wird ἐπανορθοῦν gebraucht; das kühne Bild vom Wind und Hafen c. 2 wird elend zu Grunde gerichtet; das gleichfolgende Bild vom Athleten ist vielleicht unabsichtlich durch eine Variante θέλημα statt θέμα verkümmert, dafür aber c. 3 zur Unzeit nachgebracht; passend schien es auch in diesem Brief des Bischofs an den Bischof dem Schreiber den Titel nicht zu versagen, und die Versuchung, einen Bibelspruch förmlich zu citiren, an welchen der ächte Ignatius nur angestreift hatte, war gleich in c. 1 unwiderstehlich. Aber dies sind lauter Eigenheiten des uns aus den übrigen Briefen bekannten Interpolators, dessen Aenderungen keineswegs alle aus kirchenpolitischen und

---

1) c. 2 = blande tractare.

theologischen Absichten zu erklären sind. Pseudoignatius wollte auf seine Zeit wirken, welcher nicht bloss manche alterthümliche Verhältnisse, auf welche Ignatius Bezug genommen [1]), sondern vor allem auch die kühne Originalität ignatianischer Schreibweise unverständlich war. Eine persönliche Abneigung gegen alles Aussergewöhnliche, dieselbe Beschränktheit und Plattheit, welche in den hinzugedichteten Briefen herrscht, und welche sich zu allen Zeiten in Bearbeitung und Auslegung alterthümlicher Werke fanatisch bewiesen hat, kommt hinzu, um die ganze Verwüstung zu erklären, welche Pseudoignatius angerichtet hat. Kaum eine kühnere Wendung des Gedankens, kaum ein gewagteres oder nicht ganz ausgeführtes Bild, oder eine aus lebhaftem Affect erklärliche Satzbildung bleibt unangefochten. Durch Partikeln, durch langweilige Umschreibungen und noch langweiligere Nutzanwendungen, durch erläuternde Bibelsprüche und sonstige erleichternde Zusätze wird nachgeholfen, um ein erbaulich lesbares Buch zu bekommen, und wo nicht zu helfen ist, wird unbarmherzig gestrichen und entweder sofort weitergegangen oder eine jener Interpolationen angebracht, aus denen wir die Ansichten und Absichten des Mannes kennen lernten. Jede einigermassen eindringende Vergleichung beider Recensionen der 6 Briefe, welche die Grundsammlung bildeten, zeigt aber auch einen Gegensatz, welcher durch die individuelle Verschiedenheit zweier Schriftsteller oder durch den Abstand zweier sie trennender Jahrhunderte nicht erklärt wird, sondern auf den Unterschied des wirklichen Originals und seines äussersten Gegentheils zurückgeht. Die 6 Briefe kürzerer Recension mit dem zu ihnen gehörigen Römerbrief sind das Werk eines ungewöhnlichen christlichen Charakters, das man ebensowenig hinterher schaffen kann, als den heroischen Charakter selbst; und die Briefe der Sammlung B bis auf den letzten, den 13ten, der nicht ur-

1) Daher heisst es z. B. Sm. 8 statt *οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν* in G²: *οὔτε βαπτίζειν οὔτε προςφέρειν οὔτε θυσίαν προςκομίζειν οὔτε δοχὴν ἐπιτελεῖν.*

sprünglich dazu gehörte, sind das Machwerk eines geriebenen theologischen Literaten aus einer der traurigsten Zeiten der Kirche.

---

3. Die ignatianischen Briefe bei den Syrern.

Die erste Kunde von einer syrischen Uebersetzung der Briefe des Ignatius erhielt Ussher (diss., p. 26) durch ein von H. Savilius nach England gebrachtes Verzeichnis der hinterlassenen Bücher eines antiochenischen Patriarchen Ignatius, welcher sich bei Gelegenheit der Kalenderreform unter Gregor XIII. längere Zeit in Rom aufgehalten und dort gestorben war [1]). Aber von den Büchern selbst hat sich bis heute nichts gefunden [2]). Vergeblich blieben auch die Anstrengungen Fell's, durch Vermittelung des Kaplans Huttington zu Aleppo der syrischen „Schriften des Ignatius" habhaft zu werden, welche Ebed Jesu erwähnt hatte. Den ersten Schritt zur Hebung des Schatzes that Eus. Renaudot [3]), den seine Studien über die orientalischen Liturgieen so vielfach auf Citate aus den Briefen des Ignatius bei syrischen Schriftstellern führten, dass er das Vorhandensein einer alten syrischen Uebersetzung derselben behaupten durfte. Besonders machte er auf ein kirchenrechtliches Sammelwerk aufmerksam, in welchem zahlreiche und bedeutende Stücke aus Ignatius als gleichwerthig mit kirchlichen Canones zusammengestellt seien und zwar nur aus den von Euseb anerkannten Briefen und in einem dem cod. med. (G^1) sehr nahestehenden Text. Eben diese Stücke wurden auf Curetons Veranlassung aus dem

1) Cf. Assemani, bibl. or. III, 1, 17.

2) Vgl. Denzinger S. 76 Anm. über einen letzten Versuch, sie wiederzufinden.

3) Liturgiarum orient. collectio II, 226. 491.

ehemals Renaudot gehörigen und von ihm der Abtei St. Germain des Prés vermachten codex [1]) von Th. Munk abgeschrieben und von Cureton (corp. Ign., p. 197—201 cf. 341—348) veröffentlicht. Wahrscheinlich hätten die Verhandlungen über den syrischen Ignatius von vornherein eine bessere Wendung genommen, wenn seine Entdeckung mit Wiederauffindung der renaudot'schen Fragmente begonnen hätte. Nun aber machte Cureton den Anfang mit der Veröffentlichung eines syrischen Ignatius nach zwei kurz vorher, 1839 und 1843 durch Tattam aus einem nitrischen Kloster dem britischen Museum zugeführten Handschriften, von welchen die eine (cod. α) den Brief an Polykarp, die andre (cod. β) ausser diesem auch noch die an die Epheser und die Römer enthält, und zwar in einem im Vergleich mit der kürzeren griechischen Recension sehr kurzen und mannigfach eigenthümlichen Text [2]).

Aehnlich der Entdeckung Usshers, an dessen treffliche Leistung Cureton eben deshalb mit Vorliebe anknüpfte, schien diese Auffindung eines kürzesten Ignatius Epoche machen zu sollen. Der Erfolg jener ersten Zurückführung einer zweifelhaften Masse auf einen jedenfalls relativ ächten Kern, das auch bei den Gegnern der Aechtheit der kürzeren griechischen Recension verbreitete Gefühl, dass es etwas Aechtes, aber aus Mangel kritischer Hülfsmittel nicht mehr reinlich Darzustellendes in den 7 Briefen geben müsse [3]), die Bedenken, welche von den Verfechtern der Aechtheit dieser hier und dort geäussert worden waren, und endlich die grössere Leichtigkeit, ein soviel kleineres Gebiet, welches weniger Anstössiges enthielt, weil es überhaupt weniger umfasste, gegen kritische Anfechtungen zu vertheidigen, das Alles legte den

---

1) Es ist derselbe, aus welchem de Lagarde die didascalia apostolorum 1854 und die reliquiae juris ecclesiastici syriace 1856 edirte. Vgl. die Vorrede zu beiden Schriften.

2) The ancient syriac version of the epistles of St. Ignatius. 1845.

3) Vgl. z. B. die Berufung auf Niebuhr bei Buns. II, 5.

Gedanken nahe [1]), dass in den drei syrisch erhaltenen Briefen der ächte Kern der ignatianischen Literatur entdeckt sein möchte, und dass somit eine doppelte Interpolation und eine doppelte Vermehrung der geringen literarischen Hinterlassenschaft des Ignatius widerfahren sei. Vom Jüngsten und Werthlosesten zu immer Aelterem und Aechterem fortschreitend, schien man 1845 am Ziel der Bewegung angelangt zu sein, welche 1495 mit der Veröffentlichung der vier nur lateinisch geschriebenen mittelalterlichen Machwerke begonnen hatte. Diese Stellung hatte Cureton von Anfang an eingenommen und sofort auch gegen einen wenig geschickten Angriff in seinen Vindiciae Ignatianae 1846 vertheidigt und sodann an Bunsen einen phantasie- und wortreichen Bundesgenossen gefunden. Inzwischen aber mehrte sich das urkundliche Material. In einer dritten nitrischen Handschrift (cod. γ), welche vollständig erst durch Pacho 1847 erworben wurde, fanden sich dieselben drei Briefe in gleicher Ordnung und wesentlich identischem Text wie in β, aber mit anderen Schriften verbunden, als dort. Dadurch war erwiesen, dass dieser Ignatius, welcher der Kürze halber Scur. heissen mag, eine gewisse Verbreitung und irgend welche Geschichte gehabt hat. Gleichzeitig vermehrte Cureton seine in der ersten Ausgabe noch wenig lehrreiche Sammlung syrischer Ignatiusfragmente durch fortgesetzte Nachforschungen in den Handschriften des britischen Museums und Anschaffung der renaudot'schen Fragmente. Alles dies wurde im Corpus Ignatianum 1849 zusammengefasst; aber Cureton machte es sich nicht klar, dass es nun nach so bedeutender Erweiterung des Stoffs auch einer Erweiterung des Gesichtskreises bedürfe, und dass die erste Aufstellung nur dann aufrecht erhalten werden könne, wenn es gelinge, bei derselben eine vollständige und deutliche Antwort auf die Frage nach dem Schicksal der ignatianischen Briefe unter den Syrern zu finden. Cureton hat diese Frage nicht einmal aufgeworfen, und eine halbwegs befriedigende

---

1) Vgl. besonders Cur. introd., p. 22 sq. 36; 47 sq.; 53; 56; 59; 64; 76 sq.; 86 sq.

Antwort sucht man bei denen, die sich ausführlich darüber verbreitet haben, vergeblich. Die Geschichte der Verhandlungen, welche durch die syrischen Publicationen veranlasst wurden, bietet kein sonderliches Interesse; es ist nur noch zu bemerken, dass das Material zur Entscheidung der Streitfrage über den Werth des Scur. noch durch die in der Ausgabe Petermanns vollständig zugänglich gemachte und mit ihrer syrischen Grundlage verglichene armenische Uebersetzung der 13 Briefe (s. oben S. 96f.), durch eine unbedeutende Nachlese syrischer Fragmente in Land's anecdota syr. I, 32 sq. und durch Mösingers Supplementum corporis Ignatiani (s. oben S. 3. 4f.) vermehrt worden ist.

Die erste Aufgabe ist, aus diesem eher durch Mannigfaltigkeit verwirrenden als durch Reichthum befriedigenden Stoff diejenigen Stücke auszusondern, von welchen von vorneherein nicht angenommen werden darf [1]), dass sie überhaupt einer syrischen Uebersetzung des Ignatius entnommen seien, nämlich die Ignatiuscitate in Werken griechischer Schriftsteller, welche ins Syrische übersetzt worden sind. Dass ein Syrer, welcher sich an die Uebersetzung umfangreicher Werke des Pseudodionysius, des Timotheus von Alexandrien und des Severus von Antiochien wagte, zu seiner Bequemlichkeit die darin vorkommenden Citate aus Ignatius in einer syrischen Uebersetzung desselben aufgesucht und daraus entlehnt haben sollte, ist mehr als unwahrscheinlich und wird um so undenkbarer, je kürzer und vereinzelter diese Citate sind, und je deutlicher die gedächtnissmässige Freiheit der Anführung noch durch die syrische Uebersetzung hindurchleuchtet. Eher schon dürfte man zur Erklärung etwa vorkommender Gleichmässigkeiten in der Wiedergabe ignatianischer Worte bei verschiedenen Schriftstellern und verschiedenen Uebersetzern griechischer Werke die Annahme zu Hülfe nehmen, welche bei biblischen Citaten selbstverständlich im Recht ist, dass diese syrischen Uebersetzer sich einzelner ignatianischer Sen-

1) Cf. Bickell, conspectus rei Syrorum literariae, p. 48; Lips. II, 39.

tenzen nach dem Wortlaut einer bereits sehr bekannt gewordenen syrischen Uebersetzung des Ignatius erinnerten und durch solche Erinnerung in ihrer übrigens selbständigen Uebersetzung der vereinzelten Ignatiuscitate bestimmt waren.

Wenn man irgendwo Benutzung einer bereits vorhandenen Uebersetzung der ignatianischen Briefe erwarten sollte, dann beim syrischen Uebersetzer des m. colb., welchem die schwierige Aufgabe zufiel, den ganzen Römerbrief mitübersetzen zu müssen, und welcher schon wegen der Entstehungszeit seines griechischen Originals (s. oben S. 49 f.) erst im 5. Jahrhundert gearbeitet haben kann, das ist zu einer Zeit, als es bereits eine syrische Uebersetzung mehrerer, vielleicht aller 13 ignatianischen Briefe [1]) gab. Aber die einzige syrische Uebersetzung, deren Existenz keines Beweises bedarf, Scur., ist von dem Uebersetzer des m. colb. nicht benutzt worden. Weniger, um dies zu beweisen, als um eine für die folgenden Untersuchungen erforderliche Vorstellung davon zu geben, was gegenseitige Unabhängigkeit zweier syrischer Uebersetzungen ignatianischer Briefe bedeutet, stelle ich einige Sätze des Römerbriefs nach beiden syrischen Uebersetzungen hier in möglichst wörtlicher deutscher Uebersetzung neben einander, womit den griechischen Text Jeder vergleichen kann.

Rom. 1. Scur. p. 40 sq.	M. syr. Cur., p. 225, 3 sqq. 'Moesinger p. 6, 10 sqq.
Seit langem habe ich zu Gott gebetet, dass ich gewürdigt werde, eure Angesichter zu sehn, welche Gottes würdig sind. Jetzt aber als Gefangener in Jesus Christus erhoffe ich euch zu begegnen	Ich habe gebetet und es ist mir gegeben worden, die Angesichter derer zu sehn, welche Gottes würdig sind, was ich seit vieler Zeit erbeten habe, dass ich es im Fleisch erlange [2]). In Christus Jesus

1) Vgl. oben S. 97 über das Alter der dies voraussetzenden armenischen Uebersetzung.

2) Moes. p. 25 sucht die Abweichung beider Handschriften vom Griechischen auf syrische Schreibfehler zurückzuführen.

und euch zu grüssen, wenn [es] sein wird der Wille, dass ich der Vollendung gewürdigt werde. Denn der Anfang ist gut besorgt, wenn ich gewürdigt werde zu gelangen zur Vollendung, dass ich empfange mein Erbtheil ohne Hindernis leidender Weise. Denn ich fürchte mich vor eurer Liebe, dass sie mir schade. Euch aber, euch ist es leicht zu thun, was ihr wollt; mir aber, mir ist es schwer, dass ich Gottes gewürdigt werde, wenn [nämlich] [2]) ihr mich nicht schonen werdet. . . . .
. . . .
. . . .
. . . .
Denn es ist nicht eine andre solche Zeit [für mich] [3]), dass ich Gottes gewürdigt werde; auch ihr werdet nicht, wenn ihr schweigt, in einem vorzüglicheren Werk als dieses

hoffe ich zu kommen und euch zu grüssen, wenn dieser Wille sein wird, und ich werde gewürdigt werden, bis zu Ende zu ertragen dieses. Denn, wenn auf den Anfang und wenn auf das Ende in den guten Führungen, worin ich angefangen habe, ich blicke [1])...., dass bis zu Ende ich erlange diese Gnade, dass ohne Hindernis ich erlange mein Erbe. Ich fürchte mich aber vor eurer Liebe, dass sie mir schade. Denn ich weiss, dass es euch leicht ist, alles, was ihr wollt, zu thun; mir aber, mir ist es schwer, Gott zu finden, besonders wenn eure Schonung über mir ist. Ich bitte aber von euch, weil nicht Begierde mir ist, dass ihr den Menschenkindern gefallt; denn siehe, ihr gefallt auch. Denn auch ich finde nicht eine solche Zeit, Gott zu nahen, und nicht findet ihr, wenn ihr stille

1) Wie sehr man eine Apodosis wünschen möchte, so wenig scheint sich doch ܣܒܪ ܐܢܐ dazu zu eignen, dessen Uebersetzung bei Cur. 254 „I look forward“ und bei Moes. 10 „desidero“ mir gleich bedenklich scheint. Die Auffassung des Satzes bei beiden wie bei Peterm. 137 ist mir undeutlich. Nach Bedeutung und gewöhnlicher Construction, auch nach der Interpunction beider Handschriften gehört ܣܒܪ ܐܢܐ zu den beiden, vielleicht zu allen drei mit ܒ eingeleiteten Substantiven.

2) Das lästige ܟܝܬ fehlt in γ.

3) Das erforderliche ܠܝ findet sich in γ.

erfunden werden. Wenn ihr mich verlassen werdet [2]), werde ich ein Wort Gottes sein; wenn ihr aber mein Fleisch liebt, bin ich wieder eine Stimme.

seid [1]), ein solches Werk; und werdet davon mehr ruhig sein. Denn wenn ihr stille seid von mir, bin ich ein Wort Gottes; wenn ihr aber mein Fleisch liebt, bin ich wieder eine Stimme.

Nicht jede Abweichung in der Wahl des Ausdrucks [3]) und der Stellung der Worte ist in der Uebersetzung ausgedrückt worden; aber es wird auch so schon ersichtlich sein, dass selbst grosse ignatianische Stücke von den Uebersetzern der griechischen Werke, in deren Zusammenhang sie vorkamen, mitübersetzt wurden ohne alle Rücksicht auf die, wie bald gezeigt werden soll, längst vorhandene, ziemlich weit verbreitete und einzig nachweisbare Uebersetzung der ignatianischen Briefe ins Syrische. Dann versteht es sich von selbst, dass der Uebersetzer der pseudodionysischen Schrift de divinis nominibus um des einzigen kleinen Satzes willen, den dieser aus Ignatius citirt, ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, nicht zu einer syrischen Uebersetzung der ignatianischen Briefe gegriffen haben wird. So weicht er denn auch in der Wiedergabe desselben von der syrischen Uebersetzung des Ignatius, welche wir kennen, fundamental ab. Nicht nur ein anderes Wort für σταυροῦσθαι gebraucht er, sondern schliesst auch die bei Scur. mögliche Auffassung „Meine Liebe ist der Gekreuzigte“, oder gar „Meine Liebe ist das Kreuz“ [4]) durch Weglassung der Kopula geradezu aus. Das m. syr. hat mit Scur. die Construction, mit dem syrischen Dionys das Wort für σταυροῦσθαι gemein, weicht aber von beiden in der

---

1) Nach der nothwendigen Besserung bei Peterm. 140; Moes. 26.

2) Vielleicht ist auch hier nur durch syrische Schreibfehler die grosse Abweichung vom Original entstanden, s. Cur. 291. Aber das Wort für σιωπᾶν ist auf alle Fälle bei Scur. ein andres als im martyr. syr.

3) Es ist z. B. εὐχερές durch ganz verschiedene Worte wiedergegeben.

4) So verstand den Scur. der A1.

Uebersetzung von ἔρως ab [1]). Gleiche Unabhängigkeit von jeder syrischen Uebersetzung ignatianischer Briefe ergibt sich für die Uebersetzungen der Werke des Timotheus Aelurus von Alexandrien [2]) und des Severus von Antiochien und anderer jener Zeit und Richtung angehöriger Schriften, welche von den syrischen Monophysiten bald übersetzt wurden [3]). Es musste für die Untersuchung dieser Fragmente in den meletemata Ignatiana von Merx verhängnisvoll werden, dass dieser, ohne eine so gründliche Abweichung von aller geschichtlichen Kunde auch nur zu bemerken, den Severus von Antiochien für einen syrisch schriftstellernden Syrer hielt und aus den bei ihm vorkommenden Citaten aus Ignatius schloss, dass eine diesen Citaten zu Grunde liegende syrische Uebersetzung des Ignatius, von Merx versio Severiana genannt, mindestens vor der Zeit, nicht etwa der syrischen Uebersetzung der betreffenden Stücke, sondern des Severus selbst, also vor dem Anfang des 6. Jahrhunderts existirt haben müsse (Merx p. 40). Nun ist aber Severus bekanntlich ein Grieche [4]) und zwar einer der fruchtbarsten griechischen Kirchenschriftsteller, welcher sich an den in griechischer Sprache geführten monophysitischen Streitigkeiten aufs lebhafteste und mannigfaltigste betheiligt hat [5]). Auch ohne dass Merx sich so nachdrück-

---

1) Die drei Uebersetzungen lauten so:

ܘܪܚܡܬܝ ܕܝܠܝ ܙܩܝܦܐ ܗܘ Scur. p. 52, 1 vgl. p. 302.

ܕܪܚܡܬܝ ܕܝܠܝ ܐܙܕܩܦܬ Dion. syr. Cur., p. 210, 10.

ܚܘܒܝ ܕܝܠܝ ܐܙܕܩܦ ܗܘ Mart. syr. Moes. p. 9, 6.

2) Dass dieser gemeint sei, bedarf keines Beweises, da seine Schrift gegen das chalcedonensische Concil, woraus die Excerpte bei Cur. p. 210 sq. genommen sind, auch sonst bekannt ist. Er wurde 457 Bischof von Alexandrien, starb 477.

3) Cur., p. 210—218, fragm. VI—XI.

4) Vgl. die Nachrichten bei dem noch demselben Jahrhundert angehörigen Euagrius III, 33. 36. 44; IV, 4. 11. Gebürtig aus Sozopolis, Advocat in Berytus, Presbyter in Tripolis, endlich Bischof von Antiochien 513—519, zuletzt in Alexandrien privatisirend.

5) Ausser dem, was Fabric. bibl. Gr. ed. Harles X, 614 sqq. zusammengestellt ist, kommen noch die zahlreichen Fragmente in Mai

lich wie z. B. p. 10 von den Theologen absonderte, hätte man gemerkt, was dem zu Grunde liegt. Einige theologische Kenntnis hätte auch die nähere Bestimmung des terminus ad quem der Entstehungszeit der angeblichen versio Severiana verhüten müssen, welche jetzt p. 64 sq. 79 zu lesen ist. Vor den arianischen Streitigkeiten nämlich soll sie entstanden sein, weil sie Eph. 7 „gemacht und nicht gemacht" von Christus prädicirt (Cur., p. 218, 11. 17; 219, 5). Dann wird auch wohl Papst Gelasius (s. oben S. 87) vor Arius und Athanasius gelebt haben, weil er γεννητὸς καὶ ἀγέννητος durch „factus et non factus" übersetzt. Selbst wenn dies auf ein γενητὸς καὶ ἀγένητος oder gar auf ein ποιητὸς καὶ ἀποίητος zurückzuführen wäre, so würde das viel eher auf die Zeit der ausgeprägten antiarianischen Orthodoxie schliessen lassen, in welcher man die Geschöpflichkeit der göttlichen Natur Christi zu leugnen für gut fand, während man seine menschliche Natur für ein Geschöpf hielt [1]).

Kehren wir nach dieser unfreiwilligen Abschweifung zur Sache zurück, so ist zu bedenken, dass alle Handschriften dieser Gruppe syrischer Uebersetzungswerke, welche sämmtlich erst vom 6. Jahrhundert an entstanden sein können, dem 6. bis 8. Jahr-

script. vet. coll. nova VII, 1, 8 sqq.; IX, 725—760; spicileg. Rom. X, 169 sqq. und in Catenen in Betracht. Ueber syrische Uebersetzungen seiner Werke s. Bickell, conspectus, p. 54. Dass ein antiochenischer Bischof um 515 ein Grieche sein musste, bedarf ja auch wohl keines Beweises. Es war Antiochien damals so gut wie zu des Chrysostomus Zeiten eine griechische Stadt, in welcher nur Wenige etwas von der syrischen Sprache verstanden (Chrysost. opp. ed. Montf. IV, 26 C; VII, 105 A), welche die Bauern der Umgegend sprachen (II, 189 B; 651 A).

1) S. über die orthodoxe Auslegung von Prov. 8, wonach ἔκτισε gerade auf die Menschwerdung Christi zu beziehen ist, meinen Marcellus S. 118. Die Ausführung der bestrittenen Hypothese ist zum Theil ihrer historischen Begründung ähnlich. Bei Timotheus und Severus, aber auch bei Pseudodionysius soll die severianische Uebersetzung vorliegen. Der Beweis in Bezug auf letzteren wird so geführt, dass das einzige Ignatiuscitat desselben (vgl. vorige Seite) zuerst versehentlich auf Timotheus von Alexandrien zurückgeführt wird p. 54, dann richtig auf Dionysius p. 55 mit genauer Angabe der gleichen Stelle. Die Uebereinstimmung dieses Dionysius mit jenem Timotheus ist dann freilich auffallend!

hundert angehören (Cur., p. 353. 355. 357 sq.). Da die Uebersetzer sich nach Zeit und Richtung jedenfalls sehr nahe standen, so ist nicht zu verwundern, dass die Uebersetzungsart in diesen Fragmenten durchweg die gleiche ist. Strenge Wörtlichkeit zeichnet sie aus. Sie lassen z. B. den Unterschied von *ὁ κύριος* mit oder ohne *ἡμῶν*, welcher in Scur. wie in der Peschito verwischt wird, stets hervortreten [1]). Während Scur. in der Uebersetzung der Partikeln aufs allerfreiste verfährt, werden sie hier mit ängstlicher Treue nachgeahmt [2]). Hier fehlen die dem Scur. eigenthümlichen umständlichen Umschreibungen einfacher Ausdrücke, worüber nachher zu reden ist, u. dgl. m. Aber alles dies berechtigt natürlich nicht dazu, eine syrische Uebersetzung der ignatianischen Briefe anzunehmen, welche diesen Charakter an sich getragen hätte und von den Uebersetzern jener monophysitischen Werke benutzt worden wäre. Man müsste zu dem Ende erstlich einen merklichen Unterschied der Uebersetzungsmanier in den Ignatiuscitaten und in den sie umgebenden Worten des Severus und der Anderen, sodann durchgängige Uebereinstimmung der in dieser Gruppe doppelt vorkommenden Citate aus Ignatius nachweisen und endlich begreiflich machen, wie bei Benutzung einer „severianischen Uebersetzung" überhaupt so freie Anführungen entstehen konnten, wie sie besonders in den Predigten des Severus vorkommen. Die Worte: *καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω* (Rom. 2) werden von Sev. p. 215, 18 so angeführt: „Schön ist es unterzugehn von der Welt und aufzugehn in Christus." So las man in keinem syrischen [3]) und griechischen Ignatius;

1) Bei Sever. p. 214, 13. 14 ܡܪܢ, dagegen p. 214, 8 ܡܪܝܐ, wo die parallele Uebersetzung fragm. II, p. 200, 21 das blosse *κύριος* auch durch ܡܪܢ wiedergibt.

2) *καὶ — καί* durch ܘ . . . ܘ p. 210, 16; 218, 12, *εἴτε — εἴτε* durch ܐܘ . . . ܐܘ p. 214, 20, *δὲ καί* durch ܕܝܢ ܘ p. 214, 7. Es wird *ἄρα* oder *ἆρα* und *οὖν* durch ܐܪܐ und ܗܟܝܠ unterschieden p. 214, 8.

3) Scur. 44, 3: „Schön ist es, dass ich untergehe von der Welt

vielmehr hat der syrische Uebersetzer des Severus dessen gedächtnismässige freie Anführung treu wiedergegeben. So verhält sich's auch mit der Uebersetzung eines Satzes aus Rom. 5 [1]): „Feuer und Thiere und Myriaden Arten von Qualen mögen über mich kommen; nur Jesu Christi möge ich gewürdigt werden", oder aus Rom. 7 [2]): „Von innen sagt er mir: Komme [dir] zu meinem Vater." Andere Stellen auch in diesen Reden sind wörtlich angeführt, wie in den dogmatischen Schriften alle. Da zeigt sich aber auch überall nicht nur völlige Unabhängigkeit von Scur. in Bezug auf Text und Uebersetzungsweise, sondern auch so wenig Uebereinstimmung der Citate in den verschiedenen Schriften dieser Gruppe, dass eine gemeinsam benutzte Uebersetzung des Ignatius nicht zu Grunde liegen kann. Der dreimal bei Severus [3]), zweimal bei Timotheus [4]), aber ausserdem noch dreimal in Fragmenten einer anderen Gattung [5]) citirte Spruch *ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου* Rom. 6 bietet nicht Gelegenheit zu grossen Verschiedenheiten der Uebersetzung. Abhängigkeit oder Unabhängigkeit lässt sich nach solchen für den Sinn gleichgültigen Variationen wie die wechselnde Stellung des ܗܘܐ oder der Wechsel von ܚܫܐ und ܚܫܗ um so weniger beurtheilen, da der Uebersetzer des Severus sich hierin selbst nicht treu bleibt; und dass die beiden Fragmente p. 219, 19 und 296, 10 gegen sämmtliche syrische Zeugen pluralisch „seiner Leiden" schreiben, würde

---

in Gott, damit ich in ihm aufgehe im Leben". Cf. Joann. mon. p. 207, 10. Dagegen im m. syr. Moes. p. 7, 2: „Schön ist es aber, unterzugehn von der Welt in Gott, damit ich in ihm zuletzt aufgehe."

1) p. 216, 9. Vgl. dagegen Scur. 50, 4; fragm. 201, 14; m. syr. Moes. 8, 11; Eus. syr. Cur. 203, 20.

2) p. 216, 12. Hier fehlt Scur., aber der auf ihm ruhende A weicht völlig ab. M. syr. p. 9, 8 übersetzt: „weil in mir der Herr ist, von innen zu mir sprechend: Komme zum Vater".

3) p. 213, 2; 216, 22; 217, 22.

4) p. 211, 9; 212, 2.

5) 219, 19; 220, 7; 296, 10. — Es fehlt hiefür Scur. Durchaus originell und in der Uebersetzung von *ἐπιτρέψατε* und *μιμητήν* von allen anderen Anführungen abweichend ist m. syr. Moes. 8, 20.

höchstens dazu berechtigen, sie auf eine gemeinsame Ueberlieferung zurückzuführen. Verschiedenheit von Text und Uebersetzung zeigt sich in der kleineren Parallele aus Mgn. 8, welche die Sammlungen patristischer Zeugnisse bei Timotheus und Severus darbieten.

Timoth., p. 211, 25.	Sever., p. 213, 20.
Ein Gott ist, welcher sich offenbart hat durch Jesus Christus seinen Sohn, welcher ist sein ewiges Wort. Nicht war er aus dem Schweigen hervorgegangen, er, der in allem wohlgefiel Dem, der ihn gesandt.	. . Dass ein Gott ist, welcher sich offenbart hat durch Jesus Christus, ihn seinen Sohn, ihn, welcher ist sein Wort, das aus dem Schweigen hervorging, ihn, der in allem wohlgefiel Dem, der ihn gesandt.

Bei Timotheus wird ἑαυτόν durch ܢܦܫܗ, also mit Hülfe der aus der Peschito bekannten nota accusativi ausgedrückt (vgl. Uhlemann, syr. Gr., S. 219) bei Severus durch ܕܝܠܗ (ܗܘ). Timotheus hat υἱοῦ, bei Severus λόγος die einfachere Form des Possesivs und umgekehrt. Das Uebrige zeigt die deutsche Uebersetzung. Dass namentlich die Weglassung von ἀΐδιος und οὐκ nicht dem syrischen Schreiber, wie Merx p. 59 meint, oder dem Uebersetzer zur Last fällt, zeigt die folgende Erläuterung des Schriftstellers selbst. Also nicht einmal in solchen geordneten Sammlungen patristischer Zeugnisse, wie sie seit Anfang des 5. Jahrhunderts dogmatisch-polemischen Schriften angehängt zu werden pflegten, haben die syrischen Uebersetzer syrische Uebersetzungen der citirten Väter zu Rath gezogen.

Besonders lehrreich und in jeder Hinsicht hieherzuziehn sind auch die drei Fragmente aus Mgn. 8. 9; Trall. 5, welche Land herausgegeben hat [1]. Schon ehe der Herausgeber selbst sich durch Merx' voreilige Kritik [2] veranlasst sah, genauere Mittheilungen über den Zusammenhang zu

1) Anecdota syr. I, 32 sq. S. die Berichtigung p. XI, und über den Inhalt der Handschrift die Angaben auf p. 26, ferner vol. II, 7 sq.

2) Zeitschr. für wiss. Theol. 1867, S. 91 ff.

machen, in dem sie sich finden, zeigte der Wortlaut des Stücks, in welches die ignatianischen Citate eingefügt sind, dass hier ein syrischer Compilator grosse Excerpte aus einem späteren Kirchenlehrer gebe, welcher seinerseits den Ignatius citirt hatte. Unmittelbar an das Citat aus Mgn. 9 schliesst sich mit den Worten ܚܢܢ ܐܠܐ (Land I, 32, lin. 5 von unten) eine theologische Verwerthung desselben, und diese, nicht aber das ignatianische Citat, wird durch ein ܚܠܦ ܐܣܬܪܘܡܬܐ p. 33, 1 mit einem anderen Fragment verknüpft, welches demnach nicht dem Ignatius, sondern dem ihn citirenden Schriftsteller angehört. Aus einem Brief eben dieses Schriftstellers an eine Diakonisse Anastasia [1]) theilt der Compilator dann noch ein andres Stück mit. Dass nun dieser den Ignatius citirende Schriftsteller Severus sei, konnte man wissen; unter den Briefen desselben befinden sich solche an eine Ἀναστασία διάκονος [2]), wie auch an eine Ἀναστασία ὑπάτισσα, und die Entdeckung zweier neuer pseudoignatianischer Briefe, von denen einer an Anastasia gerichtet sein soll, hätte sich wenigstens gegenüber Lands Warnung vor solchem Irrthum nicht breit machen sollen. Die Handschrift selbst bestätigt, was man ohnehin sehen musste. Der den ignatianischen Citaten vorangehende Inhalt des Kapitels [3]) rührt her „vom heiligen Severus aus der Schrift gegen die codicilli Alexanders". Wir gewinnen also für Ignatius nichts weiter als eine Vermehrung der zahlreichen Zeugnisse für das besondere Interesse, welches Severus an ihm nahm, ja nicht einmal neue Citate; denn die Stellen aus Mgn. 8 und Trall. 5 besitzen wir bereits in anderen syrisch erhaltenen Fragmenten des Severus, beide nur etwas weiter fortgeführt (Cur., p. 213, 18 sqq. 217, 7 sqq.), und

---

1) p. 34 med.: ܘܣܟܘܡܗ ܡܢ ܐܓܪܬܐ ܕܠܘܬ ܐܢܣܛܣܝܐ ܡܫܡܫܢܝܬܐ.

2) Fabric. bibl. ed. Harles X, 619; Mai, vet. script. nova coll. IX, 736; Cramer, caten. in Act., p. 188, 20; 298, 26.

3) Es ist das 102. Kapitel einer collectio demonstrationum variarum e sanctis patribus contra Julianistas und trägt die Ueberschrift: „In Bezug auf diejenigen Todten, welche zur Zeit der Kreuzigung auferstanden" (Land II, 7 sq.).

das dritte Citat aus Mgn. 9 sogar im griechischen Original (s. oben S. 109). Gäbe es eine „severianische Uebersetzung" des Ignatius, so müssten wir sie hier wie dort vom Uebersetzer des Severus benutzt finden. Aber die Verschiedenheit der parallelen Citate ist fundamental. In Trall. 5 ist es nicht bloss die abweichende Uebersetzung von τοποθεσίας ἀγγελικάς [1]), welche die Unabhängigkeit der Uebersetzer von einander und von einer gemeinsam von ihnen benutzten Uebersetzung des Ignatius beweist. Es scheint auch der zu Grunde liegende griechische Text nicht der gleiche zu sein. Der syrische Severus bei Cur. 217, 7 scheint [2]) in seinem Original gegen alle Tradition des ignatianischen Textes gelesen zu haben: καὶ γὰρ ἐγὼ λέγω· οὐ καθότι δέδεμαι κ. τ. λ. Ferner finden sich in den wenigen Worten aus Mgn. 8, welche bei Cur. 213, 18 sqq. und Land p. 32 sich entsprechen, nicht weniger als acht mehr oder weniger erhebliche Abweichungen in Bezug auf Construction, Wahl der Worte und zu Grunde liegenden Text. In den wenigen Worten, worin dies Citat ausserdem noch mit dem vorhin S. 178 verglichenen Citat bei Timotheus parallel läuft, hat es das einfachere ܒܪܗ mit diesem, aber die Uebersetzung von ἑαυτόν mit Sever. Cur. gemein. Während Merx a. a. O., S. 93f. hierauf flugs die Annahme einer dritten syrischen Uebersetzung des Ignatius glaubte gründen zu können, folgt doch in der That daraus nur, dass die vermeintliche zweite ebensowenig existirt hat, als diese dritte, dass vielmehr die Uebersetzer der griechischen Werke, in welchen Ignatius citirt war, dessen Worte mit denen der Schriftsteller, die ihn angeführt, neu übersetzt haben. Sonst käme man dazu, noch mehr selbständige Uebersetzungen der ignatianischen Briefe anzunehmen, als griechische Väter, die ihn citiren, ins Syrische übersetzt worden sind.

---

1) Sever. Cur., p. 217, 8: „die Orte der Engel"; Sever. Land. p. 32 (vgl. dessen berichtigte, aber auch noch ungenaue Uebersetzung II, 6): „die Stellung der engelischen Orte."

2) Oder sollte das ܐܡܪ ein φησί des citirenden Severus sein?

Allerdings finden in dieser Fragmentenmasse auch nicht ganz selbstverständliche Uebereinstimmungen statt, welche leichter beurtheilt werden könnten, wenn die Schriften vollständiger vorlägen und genauer charakterisirt worden wären, worin sie enthalten sind. Zwar die wörtliche Uebereinstimmung des Citats aus Eph. 7 in zwei gegen Julius von Halicarnass gerichteten severianischen Schriften [1]) bedarf kaum einer besondern Erklärung; denn, was zunächst den Grundtext betrifft, so kann ein Schriftsteller, welcher in den dogmatischen Händeln seiner Zeit sich mit Vorliebe auf Ignatius beruft und sich sogar um die Varianten älterer und jüngerer Handschriften bekümmert (Cur., p. 213, 2), eine dogmatisch wichtige Stelle auch einmal an verschiedenem Ort gleichmässig citiren. Der gleiche Text aber konnte hier bei einer im allgemeinen gleichartigen Weise der Uebersetzung von zwei verschiedenen Uebersetzern kaum verschieden übersetzt werden. Und doch scheint ein Uebersetzer den andern noch an Treue der Uebersetzung übertreffen zu wollen, indem er das *καὶ — καί* wirklich ausdrückt (218, 12), während der andre sich mit Einem *καί* begnügt (218, 18). Anderes erklärt sich aus einem, wie es scheint, noch einigermassen erkennbaren literarischen Zusammenhang [2]). Als fr. IX hat Cur. 217, 17 sqq. cf. 357 wenige Stücke aus einem Werk mit dem Titel „Buch der Beweise der heiligen Väter gegen den gottlosen Grammaticus" gegeben. Schon der Titel legt es nahe, einen Zusammenhang desselben mit der ähnlichen Sammlung des Severus in einer Schrift gegen denselben „gottlosen Grammaticus" zu vermuthen (fr. VII, p. 212 cf. 355). Der besondere Titel letzterer Sammlung ist „Zeugnisse der heiligen Väter, welche von den apostolischen Zeiten her in

1) Fragm. X, p. 218, 11 sq.; XI, p. 218, 17 sq. Ueber die Handschriften vgl. Cur., p. 358.

2) Zu einer gründlicheren Untersuchung fehlen mir die Mittel. Es wäre jene von Land (II, 7 sq.) benutzte collectio demonstrationum, aber auch die Sammlung, aus welcher P. Zingerle (monum. syr. I, 1; cf. adnot., p. 1—6) unter anderem zwei Fragmente des Polykarpbriefs gegeben hat, heranzuziehen.

gesunder Weise als Geheimnis überlieferten das rechte Wort des Glaubens u. s. w." Es scheint die Reihenfolge dieser Zeugnisse in fr. IX wiederzukehren. Derselbe Satz aus Rom. 6 steht in beiden an der Spitze; nur fehlt in fr. IX die textkritische Glosse des Severus. Ein Citat aus Eph. 1 ist in fr. VII von dem ersten durch ein Citat aus ad Polyc. 3, in fr. IX dagegen durch ein ܡܠܬܐ ܐܚܪܬܐ getrennt. Es scheint die spätere antijulianistische Sammlung ein erst auf syrischem Boden gemachtes Excerpt aus der älteren ins Syrische übersetzten Sammlung des Severus zu sein, wenigstens in Bezug auf einzelne Theile, wie z. B. die Citate aus Ignatius. Dann kann es nicht Wunder nehmen, dass die ungeschickte Abgrenzung des Citats aus Eph. 1 und die keineswegs selbstverständliche Uebersetzung sich hier wie dort findet: „Entflammt im Blute Gottes habt ihr das Werk würdig im Geschlecht vollkommen vollendet" [1]).

Schwieriger ist über Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von einem syrischen Ignatius zu entscheiden in Bezug auf die in der syrischen Uebersetzung von Eusebs Kirchengeschichte enthaltenen ignatianischen Stücke. Es muss vorher Art und Umfang der syrischen Uebersetzung der ignatianischen Briefe untersucht werden. Das einfache Resultat dieser Untersuchung ist: Alles Ignatianische [2]), was ausser den bisher be-

---

1) p. 213, 11 sq.; 217, 24. Dasselbe ܒܪܢܫܐ, welches man gerne in ܠܒܪܢܫܐ geändert sähe (cf. Petermann), an beiden Stellen. Die einzige Verschiedenheit ist getrennte Schreibung von ܡܫܠܡܝܢ ܐܢܬܘܢ in fr. IX.

2) Also alles das, was Cur. als fr. I. II, IV, XIII hat abdrucken lassen; ferner die Sätze bei Cur., p. 296, vielleicht auch das auf p. 363. 365. Zweifelhaft muss bleiben fr. XIV, p. 220. Die Handschrift ist im Jahre 718 geschrieben. Die Schrift unter dem Titel „Plerophoria" enthält etwas aus der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus (Land, anecdota II, 28), kann also nicht vor Ende des 6. Jahrhunderts entstanden sein. Das kurze Citat aus Rom. 6 geht mit allen übrigen Anführungen gegen p. 219, 19 und p. 296, 10 im Singular τοῦ πάθους zusammen, weicht aber von allen Anführungen ab durch das umständ-

sprochenen Stücken in syrischer Sprache enthalten ist, gehört einer einzigen Uebersetzung an, aus welcher im 5. Jahrhundert die armenische Uebersetzung geflossen und vielleicht erst etwas später der Auszug gemacht worden ist, welcher als Scur. mit den 7 Briefen, die Euseb las, um den Vorzug der Ursprünglichkeit streitet. Nur insofern muss man dieser Uebersetzung den einheitlichen Charakter absprechen, als die 7 voreusebianischen Briefe in dieser Uebersetzung eine Zeit lang cursirt zu haben scheinen, ehe ihnen eine Uebersetzung der nacheusebianischen Briefe hinzugefügt wurde.

Die zusammenhängendsten Ueberreste dieser Uebersetzung bieten die drei Handschriften, auf Grund deren Cureton seinen Ignatius construirt hat. Cod. *α* enthält nur den Brief an Polykarp. Cureton (introd., p. 29) gewinnt an der Hand einer nicht mehr ganz leserlichen Angabe, welche sich zunächst auf den zweiten Theil des Doppelbandes bezieht, zugleich aber, wegen augenscheinlicher Identität der Hand, für die zweite Hälfte des ersten Theils gilt, worin der Brief des Ignatius steht, als Termin, vor welchem diese Abschrift angefertigt wurde, die Mitte des 6. Jahrhunderts. Sehr unvorsichtig bestimmte Lips. II, 34 als Entstehungszeit der in diesem Band vereinigten Schriftensammlung die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts.

Schon die griechischen Schriften, deren syrische Uebersetzungen hier gesammelt sind, reichen bis ans äusserste Ende des 4. Jahrhunderts, theilweise wohl auch in den Anfang des 5ten hinein. Des Basilius schriftstellerische Wirksamkeit hat erst nach 360 begonnen; der Euagrius, welchen Ebed Jesu erst nach dem auch in dieser Handschrift mit ihm verbunden Marcus aufführt (Assemani bibl. or. III, 1, 45), ist von Gregor von Nazianz erst, als dieser Bischof von Konstantinopel war (von 381 an), zum Diakonus geweiht worden, und seine literarische Thätigkeit fällt in die darauf folgenden

---

liche ܕܐܠܗܐ ܕܡܠܟ. — Das eigenthümliche Verhältniss von fr. XII zum syrischen Ignatius ist unten ausführlicher zu erörtern.

Jahrzehnte; der Tod des Marcus Monachus wird um 410 angesetzt. Gesetzt, es wären die Schriften dieser Männer noch im Jahrzehnt ihrer Abfassung ins Syrische übersetzt und noch im Jahrzehnt ihrer Uebersetzung in diese Verbindung gebracht, so müssten wir doch mindestens in den Anfang des 5. Jahrhunderts hinabgehn. Aber die Zusammenstellung dieser Schriften: „Asketikon des Vaters Pachomius", „Erzählung von einem alten Mönch Malchus", „Fragen und Antworten ägyptischer Väter", „Die Briefe des Euagrius an Melania", „Der Brief des Herrn Ignatius, des Bischofs", asketische Werke des Euagrius und Marcus, „Leben ägyptischer Väter", „Peschito des Jesaja", „Brief des Basilius an Gregor von Nazianz", macht doch wahrlich nicht den Eindruck einer „Sammlung", deren Entstehungszeit nach ihrem Inhalt bestimmt werden könnte. Die Zusammenstellung kann genau so alt sein, wie die Handschrift selbst.

Cod. β, welcher die drei Briefe enthält, wird von Cur. (introd., p. 30) ins 7. oder 8. Jahrhundert gesetzt. Er enthält eine noch buntere Zusammenstellung von Schriften als α, neben ursprünglich Syrischem Uebersetzungen aus griechischen Schriftstellern, neben Theologischem Philosophisches. Die Behauptung, dass auch diese Sammlung auf die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zurückgehe, weil darin die Namen Gregor von Nazianz, Euagrius u. a. vorkommen, liest sich sonderbar (Lips. II, 35), wenn man unmittelbar vorher gelesen hat, dass in dieser Handschrift Predigten des Jakob von Sarug oder Batnä und des Issak [von Antiochien] enthalten sind. Der letztere lebte wenigstens bis 450, der erstere starb 521 [1]). Vor dem 6. Jahrhundert, welchem cod. α angehört, ist also auch diese „Sammlung" nicht veranstaltet, oder das Original, woraus β abgeschrieben ist, wenn er überhaupt Abschrift einer Handschrift gleichen Inhalts ist, nicht geschrieben worden.

Endlich cod. γ ist nach Cur. (introd., p. 31) etwa im 6. oder 7. Jahrhundert geschrieben worden. Nehmen wir

---

1) Assemani, bibl. or. I, 210. 290; Bickell, conspectus, p. 23. 25.

Ersteres an [1]), so hätten wir einen Zeitgenossen von α und dem etwaigen Original von β. Zu beachten ist die ungefähre Gleichzeitigkeit und die inhaltliche Verwandtschaft der drei Handschriften jedenfalls. Zwar kommen in γ einige andere Schriftsteller vor, wie Cyrill Al. und Proclus von Konstantinopel, aber doch, wie es scheint, nichts auf die nestorianischen und die monophysitischen Streitigkeiten Bezügliches. In allen drei Handschriften sind Euagrius und die Kappadocier vertreten, in α und γ Marcus Monachus, in β und γ Johannes Monachus und Isaak der Lehrer. Das asketische Interesse überwiegt in allen Dreien. Demnach ist der Kreis, aus welchem diese drei Handschriften stammen, ebenso wie die Zeit, in der sie geschrieben wurden, eng umgränzt zu denken. Auf einen sehr nahen Zusammenhang weist auch die Beschaffenheit ihres Ignatiustextes. Die Varianten sind zum weitaus grössten Theil nur orthographischer Art. Offenbare und sinnlose Schreibfehler theilen sie, wie sich besonders in den Briefen an die Epheser und Römer zeigt, welche in α fehlen. Eph. 1 p. 18, 2 schreiben β und γ ܣܘܥܪ̈ܢܐ (That) [2]) statt ܣܘܪܝܐ (Syrien), nur mit dem Unterschied, dass β das falsche Wort noch mit Ribbui versieht, also den Schreibfehler förmlich bestätigt. Beide lesen Rom. 2 p. 42, 6 ܬܫܬܒܩܘܢܢܝ (ihr werdet mich verlassen) statt ܬܫܬܩܘܢ ܡܢܝ (ihr werdet von mir schweigen). Die Richtigkeit des Letzteren beweist auch die von der syrischen abhängige armenische Uebersetzung vgl. Petermann S. 141, und die Uebersetzung bei Johannes Monachus p. 206, 26; 207, 13, während an sich auch eine freie Wiedergabe des prägnanten σιωπᾶν ἀπό τινος vorliegen könnte. Vgl. Rom. 4 p. 46, 3. Beide Handschriften schreiben ferner Eph. 1 p. 16, 3 für ἐν πάθει =

1) Der Inhalt gestattet dies wohl. Der Johannes von Rom, dessen Leben sich darin befindet, ist ohne Frage Johannes I. von 523—526. Die Zeitbestimmung von Lips. II, 35 f. ist also wieder unhaltbar.

2) Curetons ausführliche Rechtfertigung dieser Lesart p. 278 sq. erklärt sich nur aus dem Bedürfnis, seinen anfänglichen Irrthum zu corrigieren, dass hier ein Fehler des syrischen Uebersetzers vorliege. Es ist ein syrischer Schreibfehler; vgl. Merx, p. 41; Lips. II, 139.

ܒܚܫܐ durch Schreibfehler ܒܚܘܫܒܐ, was gewiss mit Unrecht auf eine griechische Variante προθέσει zurückgeführt wird; denn erstlich hat der von Scur. abhängige A mit allen abendländischen Zeugen ἐν πάθει; sodann wird in der Peschito πρόθεσις nie so übersetzt, und endlich findet sich Sm. 1 und Trall. 11 dasselbe Versehn als Lesefehler des A oder Schreibfehler seines syrischen Originals, während fr. I p. 200, 24 das richtige ܚܫܐ bewahrt hat [1]). Beide geben Eph. 10 p. 28, 6 ܒܗܘܢ ܬܬܕܡܪܘܢ (ihr sollt staunen über sie) statt ܠܗܘܢ ܬܬܕܡܘܢ (ihr sollt ihnen gleichen) [2]). Im Polykarpbrief, der allein eine Vergleichung von α mit βγ möglich macht, gehen βγ ziemlich regelmässig gegen α zusammen. Sie haben z. B. Pol. 3 p. 6, 9 das in α ausgefallene ܡܢ vor ܡܚܐ bewahrt, c. 6 p. 12, 7 das gewiss ursprüngliche ܠܟܠܟܘܢ statt ܠܟܘܢ. Gelegentlich steht auch β gegen αγ in ungünstiger Vereinsamung p. 10, 2; 12, 4. Alle drei haben den sinnlosen Satz Pol. 2 p. 6, 1 sqq.: „Die Zeit forderte (oder hat gefordert oder fordert) wie der Steuermann das Schiff (deutlich accus.), und wie der, welcher im Sturm steht, den Hafen, dass du Gott erlangest.“ Wenigstens das auch von A vorgefundene Object des Hauptsatzes „Dich“ kann der Uebersetzer nicht ausgelassen haben [3]). Liegt hier ein Versehn des Schreibers vor, auf dessen Rechnung dann auch noch Andres kommt, so müssen alle drei Handschriften in naher Verwandtschaft zu einem Archetypus stehn. Die Vergleichung von β und γ untereinander fällt durchaus zu Gunsten von γ aus, was im einzelnen Fall auch Cureton anerkannte, z. B. p. 303. Den entscheidenden Einfluss auf die Gestaltung des Textes räumte er ihm nicht ein, weil er diesen

---

1) Vgl. Lips. II, 95; 101; 153.

2) Wie oft, hat Cur. p. 184 auch hier seine ursprünglich richtigere Einsicht hinterher aufgegeben. Vgl. dagegen Lips. II, 139.

3) Auf den Uebersetzer sollte man auch nicht wie Lips. II, 137 den diakritischen Punct zurückführen, welcher den Sinn posce allerdings ergibt. Die in diesem Fall ganz unnatürliche Voranstellung des Objects ist dem Uebersetzer nicht zuzutrauen.

schon vor seiner Bekanntschaft mit γ festgestellt hatte. Es hat γ nicht nur durch vorwiegend getrennte Schreibung der in β zusammengeschweissten Wörter ein ursprüngliches Gepräge bewahrt (Cur., p. 46, 1; 54, 6. 8. 9), er hat auch oft kleine aber unentbehrliche Worte allein behalten wie ܟܕ p. 42, 5, oder ܕ p. 44, 7; 54, 3, oder ܡܢ p. 18, 1, oder ܘ p. 54, 2. Im letzten Fall, in der Uebersetzung von αἵ μὴ προςήκουσαί μοι τῇ ὁδῷ Rom. 9 hat γ alle abendländischen und morgenländischen Zeugen [1]) und den später zu erörternden Zusammenhang der Stelle für sich, und es gehört viel dazu, in $\alpha\beta$ den ursprünglichen Text zu finden, welcher schon in γ hier und an einigen anderen Stellen nach dem griechischen Text der Sammlung U corrigirt sein soll [2]). Aber eine solche Correctur würde doch wenigstens solche Versehen, wie das in Eph. 1 p. 18, 2 aus γ getilgt haben. Die Annahme passt aber auch nicht zu dem vorhin nachgewiesenen ursprünglichen Gepräge des Textes in γ. Das Ursprüngliche hat γ auch Eph. 19 p. 36, 1 gerettet, indem er das im Zusammenhang unerlässliche dritte Mysterium, „den Tod des Herrn", in Uebereinstimmung mit allen Zeugen [3]) bietet, welches in β wegen der Aehnlichkeit des vorangehenden ܡܘܠܕܗ mit dem fraglichen ܡܘܬܗ ausgefallen ist. Läge es darnach nahe, cod. γ für die Quelle von α und β zu halten, so scheitert das doch wieder an manchen Fehlern in γ, von

---

1) Auch m. syr. Moes. p. 10, 4.

2) So Lips. II, 36. 186. Als Retter des Scur. muss dagegen γ p. 134 dienen.

3) Darunter A. ferner fr. XIII p. 219, 16. Eine Anspielung auf diese drei dem Teufel verborgenen Geheimnisse enthält jedenfalls der von Cur. p. 285 nach der Handschrift citirte syrische Commentar. Viel älter, nämlich aus dem Ende des 4. Jahrhunderts ist die nicht minder deutliche Anspielung bei dem Dichter Cyrillonas, aus dessen Handschrift Bickell im conspectus p. 35 übersetzt: Meridies (d. i. Palästina), qui plenus est omnium magnalium tuorum, conceptionis, nativitatis, crucifixionis tuae, e quo aroma vestigiorum tuorum adhuc spirat. Die originelle Zusammenstellung fällt hier um so mehr auf, da erst nachher die Taufe im Jordan erwähnt wird. Das Original aber ist Ignatius.

welchen α und β freigeblieben sind, z. B. p. 14, 3; 36, 3; 42, 1. 5; 48, 2. Somit besitzen wir den Archetypus nicht mehr. Aber die äusserst geringe Verschiedenheit aller drei Handschriften lässt ihn nur in nächster Nähe derselben suchen; vielleicht ist er von γ durch kein einziges Zwischenglied getrennt. Jedenfalls berechtigt uns der Thatbestand nur zu der Behauptung, dass diese drei Briefe in dieser Ordnung und Textgestalt wahrscheinlich im Lauf des 6. und des 7. Jahrhunderts einige Male abgeschrieben worden sind.

Es war daher ein Uebergriff, wenn Cureton und seine Nachfolger hier eine Bezeugung dieser drei Briefe zu finden meinten, welche diesen einen Vorzug vor den übrigen vier voreusebianischen Briefen gäbe. Es ist möglich, dass schon im Archetypus unsrer Handschriften nur diese drei sich fanden; aber sogut wie in derartige „Sammlungen aus den heiligen Vätern“ [1]) einzelne Reden, Briefe, Abhandlungen anderer gefeierter Kirchenlehrer Aufnahme fanden, ohne dass damit auf deren übrige Werke ein Schatten des Verdachts fiele, kann auch der, welcher die drei Briefe des Ignatius zuerst zusammenstellte, eine Auswahl getroffen haben, ohne damit ein literarhistorisches Urtheil über den Umfang der ihm vorliegenden ignatianischen Briefsammlung zu fällen oder uns zu ermöglichen. Ausgesprochen hat er jedenfalls keins. Bunsen freilich wollte (I, Vorrede S. 16. 18) in der Unterschrift der drei Briefe in β das kritische Zeugnis eines wohl unterrichteten, des Griechischen kundigen Syrers, also wohl des Uebersetzers gefunden haben, dass Ignatius nur diese Briefe geschrieben habe. Sie lautet: „Es sind zu Ende [2]) [die] drei Briefe des Ignatius, Bischofs und Märtyrers“. Weniger geeignet scheint es mir, wenn man dagegen

1) So nennt sich cod. γ selbst (Cur., introd., p. 32).

2) Eine grammatische Nöthigung kann doch nicht vorliegen, dieses „explicit“ des Schreibers (cf. Cur., introd., p. 30) mit Petermann, p. XXI substantivisch zu übersetzen wegen der Incongruenz des vorausgestellten Prädicats.

an den unbestimmteren, keineswegs dem griechischen und deutschen Artikel analogen Werth des syrischen stat. emphaticus erinnert hat [1]). Denn es ist das Natürliche, dass der Schreiber, welcher das Ende des dem Ignatius angehörigen Theils seiner Arbeit markiren wollte, die von ihm mitgetheilten Briefe, deren Zahl er ja auch angibt, dabei allerdings als discrete Grösse vorstellt. Aber eine Silbe der Art auf den Uebersetzer zurückzuführen, ist reine Willkür. Nicht einmal im Archetypus unsrer Handschriften hat Derartiges gestanden; sonst würde dasselbe in γ sich finden, und das Misverständnis gerade dieser besten Handschrift, welche zwei Briefe des Johannes Monachus an die ignatianischen Briefe anschliesst und als ignatianisch mit unter die Unterschrift [2]) befasst, wäre vollends unerklärlich. Aber auch das ist nicht zuzugeben, dass der Schreiber von β nur drei Briefe kenne, oder dass von ihm die Sonderexistenz dieser drei bezeugt werde (so Lips. I, 159). Mit grösserem Recht könnte man behaupten, der wenigstens 100 Jahre ältere Schreiber von α, welcher den Brief an Polykarp allein enthält und ihm die Ueberschrift gibt: „Brief des Herrn Ignatius, des Bischofs", kenne und anerkenne nur diesen Brief; und es ist nicht einzusehn, warum diese sehr nachlässigen Angaben mehr bedeuten sollen, als etwa die Unterschrift der renaudot'schen Fragmente: „Zu Ende ist dies vom heiligen Ignatius, dem Gottbekleideten und Märtyrer", nämlich dies Vorstehende, oder das, was ich von ihm mittheilen wollte. Es bleibt also nicht einmal das kritische Urtheil eines vielleicht sehr unkundigen Schreibers des 7. oder 8. Jahrhunderts übrig. Die Frage, ob 7 oder 3 Briefe ächt seien, wird durch alle drei

1) Petermann, p. XXI; Uhlh., S. 15; Merx, S. 13.

2) Sie lautet hier nur: „Es endigt [das] von Ignatius." (Cur., introd., p. 32.) Dass man von einem Misverständnis des Schreibers reden muss, beweist die Wiederkehr einer ähnlichen Angabe an späterer Stelle. Daraus ergibt sich, dass der Schreiber glaubte, nur Schriften des Euagrius und des Ignatius, von letzterem also 5 Briefe abgeschrieben zu haben.

Handschriften gar nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet. Nur so kann die Frage lauten, ob Scur. ein Excerpt aus einer vollständigeren, der griechischen kürzeren Recension der voreusebianischen Briefe entsprechenden syrischen Uebersetzung sei, oder ob er selbst eine Uebersetzung einer entsprechenden griechischen Recension dieser drei Briefe sei, aus welcher erst durch Interpolation der bis dahin bekannte Text derselben Briefe entstanden wäre. Im letzteren Fall würde noch keinerlei Verdacht gegen die Abfassung der vier übrigen voreusebianischen Briefe begründet sein, sondern nur das würde wahrscheinlich werden, dass auch diese ihre in der Sammlung U vorliegende Gestalt erst einem Interpolator verdanken, eine Hypothese, welche dann freilich aus Mangel an Hülfsmitteln nicht bis zur Ausscheidung des Unächten durchgeführt werden könnte. Man wäre schneller zum Ziel gekommen, wenn man sich dies von Anfang an gesagt hätte. Aber nicht bloss bei Cureton und Bunsen begegnet fortwährend die Verwechselung von Schreiber und Uebersetzer und als gegnerische Meinung, dass hier eine excerpirende Uebersetzung statt des Excerpts aus einer Uebersetzung vorliege, auch die Gegner der Ursprünglichkeit von Scur. haben sich von dieser Voraussetzung nicht durchweg freigehalten. So konnte es kommen, dass Nirschl [1]) neuerdings in dem Gefühl, damit etwas lange Unterlassenes endlich zu thun, die Meinung bestritten hat, dass Ignatius seine Briefe syrisch geschrieben habe, als ob irgend ein Mensch in diesem Sinn von Ursprünglichkeit des Scur. geredet hätte! Jene Voraussetzung aber einer excerpirenden Uebersetzung, welche an sich schon wegen der Schwierigkeit des vorausgesetzten Verfahrens unwahrscheinlich ist, wird es vollends dadurch, dass mehr als 100 Jahre vor der Zeit, bis zu welcher Scur. zurückverfolgt werden kann, eine syrische Uebersetzung der Sammlung U oder A vorhanden war. Ist also Scur. nicht Uebersetzung einer ihr genau entsprechenden griechischen Recension dieser Briefe, so wird er Excerpt aus jener Ueber-

1) Die Briefe des Ignatius, S. 22f.

setzung sein. Die Beantwortung der vorhin gestellten Alternative wird aber nicht glücklich mit Abschätzung der Vorzüge begonnen, welche der von Scur. vorausgesetzte griechische Text vor dem der Sammlung U oder A, oder welche dieser vor jenem in Bezug auf Gedankengang und geschichtliche Wahrscheinlichkeit aufzuweisen habe, oder mit Abwägung der Schwierigkeiten, welche die Annahme einer Interpolation in einen, die einer Abkürzung im anderen Fall an jeder einzelnen Stelle bietet. Sicherer ist es, die leichter objectiv zu führende Untersuchung des Verhältnisses der originalsyrischen Ignatiuscitate zu Scur. voraufzuschicken. Den richtigen Weg für diese Untersuchung hat zuerst Denzinger gewiesen, dessen in manchen Theilen recht tüchtige Schrift von protestantischen Schriftstellern, welche in Bezug auf Ignatius viel weniger geleistet und viel ärger geirrt haben, ungebührlich misachtet worden ist. Ist es wirklich so, dass die in jenen originalsyrischen Citaten vorliegende Uebersetzung des Ignatius nicht unabhängig von der in Scur. vorliegenden aus dem Griechischen geflossen sein kann, so ist auch der Excerptcharakter des Scur. erwiesen. Denn von vornherein ist der Ausweg als unwegsam zu bezeichnen, den Lipsius betreten hat. Es soll nämlich allerdings eine weitere syrische Recension von 13 Briefen existirt haben, welche aus einer Reihe syrischer Fragmente und der armenischen Uebersetzung nach Text und Umfang erkannt werden kann; sie soll auch in einem nahen Verwandtschaftsverhältnis zu Scur. stehn (II, 158 f. 166. 168 ff. 173. 175 ff.), aber nicht die Grundlage des Scur., sondern eine Ueberarbeitung und Erweiterung desselben nach einem griechischen Exemplar sein (II, 165 f. u. s. w.). Wie sich diese Ansicht mit der chronologischen Thatsache abfindet, dass die angebliche Ueberarbeitung mindestens 100 Jahre höher hinaufverfolgt werden kann, als die angebliche Grundschrift, wurde schon gezeigt. Es wird sich noch zeigen, dass der werthvollere Theil der angeblichen Ueberarbeitung, nämlich eine syrische Uebersetzung der 7 voreusebianischen Briefe schon einige Zeit vor dem Jahre 400, also nahezu 2 Jahrhunderte vor dem nachweisbaren Alter von Scur. existirt hat.

Aber es lässt sich auch keine vollziehbare Vorstellung von der angenommenen Ueberarbeitung gewinnen, was allerdings erst aus einer genaueren Untersuchung des nahen Verwandtschaftsverhältnisses der syrischen Uebersetzung von 7 Briefen zu Scur. deutlich erhellen wird. Eins jedoch genügt, soviel ich sehe. Es müsste der Ueberarbeiter, der schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts arbeitete, unter ängstlicher Schonung einer noch älteren Uebersetzung (Scur.) mit Hülfe einer Handschrift wie cod. med. die zahlreichen Lücken der älteren Uebersetzung ausgefüllt, deren kleine Zusätze beseitigt, deren Umstellungen wieder zurechtgestellt und schliesslich die fehlenden Briefe genau im Stil der älteren Uebersetzung hinzugefügt haben. Ganz zu schweigen von der Mühseligkeit und Beispiellosigkeit [1]) einer solchen Arbeit, so ist sie undenkbar wegen des inneren Widerspruchs zwischen sclavischer Abhängigkeit des Bearbeiters von der älteren Uebersetzung (Scur.) auf der einen Seite und völliger Hintansetzung ihres Zeugnisses' in literarischer Hinsicht auf der andern. Wie wäre es zu erklären, dass dieser Bearbeiter die beiden Kapitel Trall. 4. 5, welche in seiner angeblichen Grundlage, dem Scur., zu einem Bestandtheil des Römerbriefs gemacht waren, seiner griechischen Handschrift zulieb aus dieser Stelle entfernte und dem Brief an die Trallianer einverleibte? Bei einiger Anhänglichkeit an seine Grundlage hätte er wenigstens hier ihr folgen oder, wenn er ebenso eifrig auf Vermehrung als auf Berichtigung aus war, die Duplette nicht scheuen müssen.

Recht im Unterschied von der gelehrten Buchstäblichkeit, mit welcher die theologischen Werke späterer Zeit von noch späteren Monophysiten ins Syrische übersetzt wurden (s. oben S. 176), erscheint die Uebersetzung, welche zunächst nach

---

1) Die Vergleichung mit dem Verhältnis der Peschito zur Philoxeniana bei Lips. II, 29 f. scheint nicht sehr ernstlich gemeint zu sein, da sie im entscheidenden Moment gar nicht verwerthet wird. Sonst wäre auch leicht zu zeigen, wieviel an einer ernstlichen Analogie des Falles fehlt.

ihren unzweifelhaften Urkunden, den drei Handschriften des Scur. zu charakterisiren ist, als volksthümlich. Im ganzen unbekümmert um ängstliche Treue [1]), sucht sie den dem jedesmaligen Zusammenhang entsprechenden und vor allem den ächt orientalischen Ausdruck. Die Briefe des Ignatius sollen ein syrisches, nicht bloss nützlich, sondern auch erbaulich zu lesendes Buch werden. Daher der unverkennbare Anschluss an die Peschito [2]), daher die Vorliebe für Umschreibung des bei Ignatius neben aller Ueberschwänglichkeit doch auch oft bis zu Unverständlichkeit knappen Ausdruckes, daher die Freiheit in Weglassung und Zusetzung und im Wechsel der Uebersetzung desselben Ausdrucks je nach dem Zusammenhang, wie in Assimilirung verschiedener Worte von verwandtem Sinn. Einige Beispiele, welche ich aus möglichst unbestrittenen Texten wähle, mögen das Gesagte veranschaulichen. Das *θηριομαχῶ* wird Rom. 5 p. 48, 5, wo es wie 1 Cor. 15, 32 nur bildliche Bezeichnung der gefahrvollen Lage unter bestialischen Menschen ist, übersetzt: „Zwischen die Thiere bin ich geworfen“ [3]), dagegen Eph. 1 p. 18, 3, wo die Execution vorgestellt wird: „dass ich von den Thieren gefressen werde“, während das Wort z. B. im syrischen Severus Trall. 10 p. 214, 7, im syrischen Euseb Cur., p. 203, 10, in einer syrischen Uebersetzung aus Chrysostomus bei Cur., p. 279 stets wörtlich übersetzt ist [4]). In Eph. 8 wird das ziemlich dunkle *περίψημα ὑμῶν* (sc. *ἐγώ*) übersetzt: „ich freue mich an euch“, ganz ähnlich wie Pol. 6 p. 12, 10;

1) Die Beispiele übertriebener Wörtlichkeit auf Kosten des syrischen Sprachgebrauchs scheinen mir nicht so zahlreich und erheblich, als dass die Aeusserungen von Merx, p. 34. 38 gerechtfertigt erschienen. Die Syrer können darin viel vertragen, und mehr in der Verlegenheit um den rechten Sinn dürfte dieser Syrer manchmal unverstandenes Griechisch treu übertragen haben.

2) Vgl. Lee bei Cur., introd., p. 85; Merx, p. 29 sqq.

3) Trotz des verschiedenen Verbs ist 1 Cor. 15, 32 Peschito zu vergleichen: ܐܫܬܕܝܬ ܠܚܝܘܬܐ.

4) M. syr. Moes., p. 8, 1 übersetzt Rom. 5 eigenthümlich: „Mein Kampf ist mit den Thieren“.

Rom. 5 p. 48, 8 das *ὀναίμην* [1]), dagegen Eph. 18 p. 34, 1 „es betet an mein Geist das Kreuz". Rom. 4 p. 48, 3 *ἀναστήσομαι* „ich werde aufstehn aus dem Haus der Todten" [2]), wie Peschito zwar nicht gewöhnlich, aber doch dreimal (Rom. 1, 4; Actor. 24, 15; Matth. 14, 2) paraphrasirt, während die Uebersetzer des Timotheus (p. 211, 6) und des Severus (p. 214, 21) sich dessen enthalten [3]). Für *θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι* heisst es Pol. 6 p. 12, 5: „Vorsteher des Hauses Gottes und Söhne seines Hauses", d. i. also Haussclaven, wie A richtig übersetzt, vgl. Merx p. 36. Von der Uebersetzung von *ὁ κύριος* wurde schon oben S. 176 geredet. Durch solche und ähnliche Eigenthümlichkeiten gewinnen auch sinngetreu übersetzte Sätze manchmal ein fremdartiges Aussehn, so z. B. heisst *πάντας βάσταζε ὡς καί σε ὁ κύριος* hier „Trage jeden Menschen, wie Dich trägt unser Herr" Pol. 1 p. 2, 9 [4]). Wenn Scur. dicht neben einander zwei Synonyma wie *τύπτεσθαι* und *δέρεσθαι* Pol. 3 p. 6, 7. 8, auch fr. I p. 198, 25. 26, und sogar zwei so verschiedene Verben wie das transitive *ὑπερηφανεῖν* und *φυσιοῦσθαι* Pol. 4 p. 8, 8 durch das gleiche Wort übersetzt, so muss er nicht, wie Cur. p. 276 meint, deshalb Eph. inscr. statt *ἡνωμένην* gelesen haben *ἀπηρτισμένην* oder *κατηρτισμένην*, weil er Eph. 1 p. 18, 1 dasselbe ܡܫܡܠܝܐ zur Uebersetzung von *ἀπαρτίζειν* gebraucht, dessen passives Particip hier p. 16, 3 steht, und zwar um so weniger, da die gleiche Form dort p. 16, 2 auch ein *πληρώματι* ersetzt, als ob ein

---

1) Die Verba sind nur synonym, aber man würde vom syrischen Text Eph. 8 eher auf ein *ὀναίμην ὑμῶν* als auf *περίψημα ὑμῶν* schliessen. Dass hier schwerlich, wie Lips. II, 141 meint, ein Schreibfehler von *βγ* vorliegt, zeigt die Uebereinstimmung von A. Uebrigens heisst das vorgeschlagene ܚܠܐ „Sand" und schwerlich „Staub" im Sinn von „Unrath". Und was wird aus ܟܘܒ?

2) So fassen es Schaff (Lex. Pesch., p. 57) und Uhlemann (Gramm., S. 208); es könnte auch übersetzt werden „von zwischen den Todten".

3) Nur einmal im severianischen Fragmente aus Mgn. 9 bei Land (s. oben S. 178) findet sich jene Paraphrase.

4) Cur. hat sehr mit Unrecht daraufhin das *καί* gestrichen, welches ja reichlich durch Wiederholung des Verbs ersetzt ist.

πεπληρωμένῃ dagestanden hätte [1]), während das ἀπηρτισμένον Eph. 19 p. 36, 6 durch das ähnliche, aber nicht nah verwandte part. Ethpaal von ܫܠܡ ausgedrückt ist. Bei solcher Willkürlichkeit des Scur. wird man auch nicht sicher behaupten können, dass er durch ܚܘܪ immer προςβλέπειν übersetze, dies also auch Pol. 6 p. 12, 1; Trall. 4 p. 54, 5 statt προςέχειν gelesen habe [2]). In der Uebersetzung von ἄνευ, χωρίς, πλήν wechseln ohne Regel die syrischen Synonyma dafür; Pol. 4 p. 8, 6 cf. p. 271 variiren sogar die Handschriften von Scur. Wo es für den Sinn wenig oder nichts austrägt, ist nie sicher darauf zu rechnen, dass einem syrischen Plural, auch wo dieser durch die Wortform unzweideutig dasteht, und einem Singular der gleiche Numerus im Original entspreche, z. B. bei προςευχαῖς, νόσους Pol. 1, μαθητάς, τραῦμα, χαρίσματος Pol. 2. Beispiele freiester Wiedergabe ohne Absicht einer Sinnänderung sind Pol. 1 p. 2, 8: „verfolge oder richte aus das Nothwendige“, als ob statt τὸν τόπον dastünde τὰ δέοντα oder dergleichen, und Rom. 5 p. 50, 4 „und Thiere, die bereitet sind“ statt θηρίων τε σύστασις oder συστάσεις [3]), eine durch das kurz Vorhergehende dargebotene Umschreibung. Der Deutlichkeit wegen wird Pol. 1 p. 2, 5 das objectlose ὑπερδοξάζω durch θεόν und Pol. 3 p. 8, 4 das objectlose ὑπομείναντα durch πάντα und Trall. 4 p. 54, 6 das vollends dunkle οἱ γάρ λέγοντές μοι durch τοιοῦτα ergänzt. Dunkles aber Entbehrliches wie das ἐν σαρκί bei ὑμῶν δὲ ἐπισκόπῳ Eph. 1 p. 18, 6 wird weggelassen. Auch an bewussten Aenderungen des Sinns fehlt es nicht ganz. Es ist dem Uebersetzer anstössig, dass Ignatius Rom. 4 sagt: „Ich schreibe

1) Vgl. Peterm. z. d. St. und Rom. inscr., p. 40, 4.

2) Peschito gibt 2 Petr. 1, 19 προςέχειν so wieder, und ebenso die didascalia p. 2, 21 cf. const. ap. I, 2. — Das fr. I stimmt Pol. 6 p. 198, 8 mit Scur. überein, während es Eph. 6 p. 197, 9 auch προςβλέπειν durch ܚܘܪ übersetzt und Philad. 6 p. 199, 12 ein προςέχειν ebenso wiedergibt, wie Peschito Actor. 10, 7 προςκαρτερεῖν.

3) So auch fr. II p. 201, 14 und A. Dagegen Eus. syr., p. 203, 20 und mart. syr. Moes., p. 8, 11 „und Versammlung von Thieren“.

allen Gemeinden und gebiete Allen", während doch eigentlich kein Gebot folgt, sondern der Ausdruck seiner Willigkeit zu sterben, und weil im selben Kapitel noch Ignatius es ablehnt, dass er wie ein Apostel ihnen Befehle ertheile. Daher ersetzt er ἐντέλλομαι durch ܡܘܕܥ ܐܢܐ „ich thue kund" [1]). Wenn er Pol. 1 p. 2, 7 die Aufforderung πάντας παρακαλεῖν ἵνα σώζωνται in die andre verwandelt: „bete für alle Menschenkinder, dass sie leben", so nahm er erstlich Anstoss daran, dass das „Gerettetwerden" Inhalt einer Ermahnung sein sollte, und andrenfalls kein Inhalt derselben angedeutet sei, und machte daher die Errettung zum Inhalt und Zweck einer Fürbitte [2]); sodann aber übersetzte er nach Art der Peschito σώζεσθαι durch ܚܝܐ (vgl. Merx p. 30). Reminiscenzen an die syrische Bibel bestimmten ihn oft zu sehr freiem Verfahren. In Erinnerung an Gal. 2, 6 übersetzte er Pol. 3 p. 6, 6 οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι: „Diejenigen, welche dafür gehalten werden, etwas zu sein" [3]). Wahrscheinlich ist's nur Erinnerung an die Peschito Col. 4, 2, was ihn bestimmte, Pol. 1 p. 4, 1 προςευχαῖς σχόλαζε ἀδιαλείπτοις zu übersetzen: „im Gebet sei beständig" [4]). Beweisen lässt sich nicht, dass er kein ἀδιαλείπτοις gelesen hat. Es ist möglich, dass die abendländischen Zeugen es aus 1 Thess. 5, 17 einfügten [5]),

---

1) Vorsichtiger half m. syr. p. 7, 1 nach: „ich gebiete und thue kund Allen".

2) Luc. 22, 32 ist ܒܥܝܬ ܥܠܝܟ Uebersetzung von ἐδεήθην περί σου, also ist die Bemerkung, dass jenem Verb kein προςεύχεσθαι oder dergleichen zu Grunde liegen könne (Merx, p. 30), unrichtig.

3) Cf. Merx, p. 33. Weniger passend verglich Cur. p. 270 Gal. 6, 3.

4) Vgl. den ganz ähnlichen Ausdruck in Zingerle, monum. syr. I, 1 für προςκαρτεροῦντες νηστείαις Pol. ad Philipp. 7. In der Didaskalia p. 58, 19 cf. const. ap. III, 58 wird εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐνδελεχίζειν übersetzt ܕܬܗܘܘܢ ܐܡܝܢܝܢ ܒܥܕܬܐ ܕܬܐܬܘܢ.

5) So Cur. p. 266 und seine Nachfolger. Der spätere Uebersetzer der Parallelstelle Her. 1 fr. II p. 202, 10, welcher das blosse σχόλαζε durch ܐܬܢܝܚ gibt, kann nichts beweisen. Er kann von dem älteren Uebersetzer der ähnlichen Stelle abhängig sein.

wie im ähnlichen Fall Eph. 10 vielleicht wahrscheinlich ist; aber es konnte Scur. auch meinen, es mit übersetzt zu haben, da Peschito 1 Thess. 2, 13 *ἀδιαλείπτως*, 2 Tim. 1, 3 *ἀδιάλειπτον* durch das Adverb ܐܡܝܢܐܝܬ wiedergibt (cf. Merx, p. 16. 31). In 1 Cor. 7, 5 hätte er eine genauere Uebersetzung von *σχολάζειν* finden können; aber sie fiel ihm auch nicht ein, als er Pol. 7 p. 14, 1 *θεῷ σχολάζει* übersetzte: „Gotte ist er bereit zu dienen“ oder „sich zu unterwerfen“, eine dem Zusammenhang wohl entsprechende Umschreibung, die man nur nicht, wie es Cur. p. 274 versucht, wörtlich ins Griechische zurückübersetzen darf.

Durch Vorstehendes möchte obige Charakteristik dieser Uebersetzung gerechtfertigt und eine Vergleichung anderer Uebersetzungsreste mit Scur. ermöglicht sein. Die umfangreichsten und zu einer überzeugenden Vergleichung völlig ausreichenden Fragmente sind die von Cureton als fr. I. II p. 197—202 herausgegebenen. Die ersteren sind in einem grossen Sammelband vorwiegend kirchenrechtlichen Inhalts enthalten, worin unter 48 Nummern in einer im grossen und ganzen ziemlich chronologischen Ordnung kirchliche Canones und Schriften ähnlichen Inhalts von den Zeiten der Apostel bis auf Jakob von Edessa († 710) aneinandergereiht sind. Die Zeit der Abfassung oder Abschrift ist nicht angegeben, aber nach dem Inhalt und den zu einzelnen Schriften notirten Jahreszahlen [1]) kann das Eine oder das Andere nicht wohl vor 700 stattgefunden haben. Als Nr. 17 stehen dort 16 Sätze aus den voreusebianischen Briefen des Ignatius mit Ausnahme des Römerbriefs, durch ein „wiederum“ oder „bald nachher“ von einander getrennt, und zwar in einer doppelten, je in sich nach gleicher Ordnung angelegten Reihe (vgl. oben S. 110 f.), mit genauer Angabe der Briefe und mit der gemeinsamen Ueberschrift: „Worte, welche ausgewählt sind aus den Briefen des heiligen Ignatius, des Schülers der Apostel, des Gottbekleideten und Märtyrers, zweiten Bischofs von Antiochien, welche die Kraft kirchlicher Canones haben.“

---

1) Das Jahr 687 u. Z. kommt unter Nr. 15 und 48 vor.

Die von Renaudot hieraus gezogenen Folgerungen (s. oben S. 167) waren richtig. Denn es war doch mehr kühn, als einer ernstlichen Widerlegung werth, wenn Cur. p. 345 versicherte, diese Sammlung, d. i. der gesammte Inhalt der Handschrift, sei als Ganzes aus dem Griechischen übersetzt, und so auch das Ignatianische [1]). Aber sie enthält originalsyrische Stücke in Menge, die doch nicht auf dem Umweg einer Rückübersetzung aus dem Griechischen in ihr Original hierher gerathen sein können. Ohne Frage gilt dies von den Canones des Rabulas von Edessa Nr. 29, den Synodalacten der Synode zu Seleucia und Ctesiphon Nr. 31 und den Fragen eines syrischen Priesters Addi an Jakob von Edessa und deren Beantwortung Nr. 48. Aber auch die Uebersetzungen aus dem Griechischen sind älter als die Sammlung. Die Acten des carthagischen Concils von 258 Nr. 15 sind nach der Angabe der Handschrift selbst schon in demselben Jahr 687 u. Z. ins Syrische übersetzt, in welchem das letzte Stück der Sammlung erst verfasst wurde. Die Angabe hätte überhaupt keinen Sinn, wenn der Sammler dies Stück nicht schon syrisch vorgefunden hätte. Das Gleiche gilt aus anderen Gründen von der Didaskalia Nr. 1, von zahlreichen Schriften der hier excerpirten griechischen Kirchenlehrer. Es ist nicht einmal wahrscheinlich, dass der Sammler auch nur ein einziges Stück neu aus dem Griechischen übersetzt habe. Da es um 700 längst einen syrischen Ignatius gab, so ist von vornherein nicht daran zu zweifeln, dass diese Fragmente aus einer syrischen Uebersetzung des Ignatius genommen sind. Ein ähnlicher vorläufiger Beweis lässt sich für fr. II nicht führen. Nur fallen hier alle Gründe weg, welche bei den Bruchstücken aus Timotheus und Severus gegen Entlehnung aus einer syrischen Uebersetzung des Ignatius sprechen. Die Auszüge, womit nach Cur., p. 348 erst im 11. oder 12. Jahrhundert der leergebliebene Deckel und Rand eines älteren Bandes ausgefüllt wurde, sind laut Ueberschrift genommen „aus dem Buch des heiligen Ignatius, des Gottbekleideten,

1) Vgl. dagegen auch Lips. II, 28 f.

Bischofs von Antiochien". Dieses „Buch" enthielt damals ausser den voreusebianischen Briefen, von welchen Rom. Eph. Mgn. Sm. vertreten sind, auch die nacheusebianischen; denn am Schluss sind noch zwei kurze Sätze aus Her. 1 angeführt [1]). Eine Analogie zu Scur. bildet diese Fragmentengruppe insofern, als hier Ignatianisches ohne Angabe der Auslassungen aneinandergereiht ist. Nur zwei stärkere Interpunctionen p. 202, 4. 10 theilen die aus viel mehr Stücken zusammengesetzte Masse. In Rom. 4 lässt es ohne weiteres *ἐάνπερ* — *κωλύσητε*, was auch bei Scur. erhalten ist, weg, in Eph. 15 die Worte *ἡμῶν· ὅπερ* — *προσώπου ἡμῶν* und schliesst daran einen halben Satz aus Eph. 20 so an, als ob er Bestandtheil des vorigen wäre.

In diesen Fragmenten I. II erkennt man sofort denselben Uebersetzer wieder, dessen Werk in Scur. auch nur fragmentarisch erhalten ist [2]). Dieselbe Umschreibung von *θηριομαχεῖν*, welche Scur. Eph. 1 gebraucht, hat fr. I p. 200, 20 Trall. 10. Die Amplification „er stand auf aus dem Haus der Todten" finden wir wieder fr. I p. 200, 15 Trall. 9, fr. II p. 201, 19 Rom. 6; an letzterer Stelle entspricht ihr nicht einmal ein *ἀπὸ* oder *ἐκ νεκρῶν*. Aehnlich hiermit ist die Umschreibung von *ἐκ γένους Δαβίδ* fr. I p. 200, 12 Trall. 9, fr. II p. 201, 26 Eph. 20 durch „aus dem Geschlecht des Hauses David", mit dem geringen Unter-

---

1) Das Versehn auf p. 236, als ob sie aus Pol. 1 stammten, hat Cur. selbst p. 350 verbessert. Wenn Lips. II, 180 von diesem Citat sagt, was nur aus Verwechselung von fr. I und II zu erklären ist, so ist das apologetischem Eifer zu gut zu halten.

2) Es gilt dies nicht von einem in jenem renaudot'schen Codex erhaltenen einzelnen Satz aus Polyc. 2, welcher mit seiner griechischen Umgebung ins Syrische übersetzt ist. Lagarde, reliqu. jur. eccl. syr., p. 99 (ins Griechische zurückübersetzt rel. jur. eccl. graece, p. XLVI): ܐܠܘ ܟܠ ܐܢܫܐ ܗܘ ܡܢ ܗܘ ܠܐܦܣܩܘܦܐ ܐܨܬܘ. Die Stelle ist ohne den Namen des Ignatius eingeführt mit den Worten „weil wir überdies hören". Von Scur. p. 4, 5 weicht die Uebersetzung natürlich weit ab.

schied, dass fr. I ܥܠܡܐ, fr. II ܐܪ̈ܙܐ schreibt [1]). Ganz dahin gehört die Wiedergabe von *ὄντας μυστηρίου Ἰ. Χρ.* Trall. 2 durch „welche sind Söhne des Geheimnisses Christi" fr. I p. 198, 8, oder die von *πρεςβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ σύνδεσμον ἀποστόλων* Trall. 3 durch „vor den Presbytern, wie vor den Söhnen des Raths Gottes und Gliedern der Apostel" [2]). Aehnlich ist die Paraphrase von *συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέσταιον* Pol. 7 p. 200, 27: „dass du dir versammelst Söhne des Raths zu einem Rath, der Gott gefällt". Statt *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* Trall. 9 heisst es p. 200, 13: „in den Jahren des Pilatus Pontius". Auch in diesen Fragmenten entspricht jedem *κύριος* ein ܡܪܝ; die gleiche Freiheit in Bezug auf Numerus der Nomina, in Weglassung des Ueberflüssigen oder Dunkeln, in Beifügung erläuternder Zusätze findet sich hier wie dort. Ohne Nöthigung und ohne Bestätigung durch abendländische Zeugen heisst es Pol. 7 p. 201, 1: „welcher vermag zu sein und genannt zu werden ein Bote Gottes". Es soll eine Uebersetzung von *μηδὲ πειράσητε εὔλογον τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν* Mgn. 7 sein: „auch versuchet ja nicht, dass erscheine irgend etwas, dass es passend [3])

---

1) Anders d. h. im Griechischen begründet ist die gleiche Variation zwischen Timoth. p. 211, 20 Eph. 18 und Sever. p. 214, 15 Sm. 1. Bei beiden fehlt das umschreibende ܦܘܬ.

2) Letzteres nach Col. 2, 19 Peschito. — Nach dieser Stelle Trall. 3 ist auch die Uebersetzung von Mgn. 6 im selben Fragment p. 197, 25 zu verstehen, also vor allem ܡܡܠܟܐ im gleichen Sinn zu nehmen = concilium. Aber dass darum die Lesart *ἀποστόλων τοῦ συνεδρίου* zu Grunde liege (Lips. II, 168 f.), ist doch rein undenkbar. *Ἀπόστολος* heisst nicht Bote und kann nicht durch ܡܠܐܟܐ übersetzt werden. Es liegt hier eine ganz freie Umgestaltung des griechischen Originals seitens des syrischen Uebersetzers vor, dem dann wieder A mit einigem Misverstand folgte. Das Bedürfnis, eine rhetorisch angemessenere Folge zu gewinnen, setzte an die Stelle des ursprünglichen „Bischof = Gott, Presbyter = Apostel, Diakonen = Christus"; hier „Bischof = Gott, Presbyter = Engel des Raths, Diakonen = Apostel".

3) Sollte man nicht entweder nach Actor. 18, 14 ܒܘܡܠܬܐ = *κατὰ λόγον* erwarten oder ܗܝ statt ܗܘ? Cf. fr. I p. 199, 25 Sm. 9.

sei, dem Einzelnen von euch, von ihm und zu ihm". Beispiele einer Ergänzung des fehlenden Objects gibt es auch hier z. B. Philad. 3 fr. I p. 199, 6 statt des absoluten σχίζοντι „dem, welcher die Kirche Gottes spaltet". Aehnlich ist die Ergänzung eines Χριστοῦ hinter τῷ πάθει ebendort p. 199, 8, oder τοῦ κυρίου hinter τὸ ὄνομα Philad. 10 fr. I p. 199, 18. Weggelassen wird hier ein τὴν ἐν Ἀντιοχίᾳ zwischen ἐκκλησίαν und τῆς Συρίας Phil. 10 p. 199, 16; so heisst auch die Gemeinde von Smyrna hier einfach „die Gemeinde Asiens" p. 199, 22 Sm. inscr. Als Beispiel bedeutender Aenderung des nichtverstandenen Originals diene die Uebersetzung eines schwierigen Satzes aus Trall. 11 p. 200, 22: „Denn diese sind nicht eine Pflanzung des Vaters; denn, wenn sie wären eine Pflanzung des Vaters, wären sie erschienen als Zweige des Kreuzes und ihre unvergänglichen Früchte wären geblieben [1]) im Leiden des Kreuzes eures Herrn, dessen Glieder ihr seid."

Alle diese Eigenthümlichkeiten [2]) weisen fr. I. II dem Uebersetzer zu, dessen Werk auch in den Handschriften des Scur. fragmentarisch erhalten ist. Die parallelen Abschnitte sind so völlig gleichlautend, dass an Identität der Uebersetzung nicht zu zweifeln ist. Eph. 15 Scur. p. 32, 2 cf. fr. I p. 197, 15 heisst es zuerst übereinstimmend: „Vorzüglicher ist es, dass Einer schweigend sei, während er etwas ist, als dass er redend sei, während er nicht ist." Aber anstatt der in Scur. folgenden Worte aus der Mitte desselben Kapitels liest man in fr. I entsprechend dem abendländischen

---

1) Ich hoffe richtiger zu übersetzen als Cur., p. 235. Das vorausgesetzte ἔμειναν ἄν wird nach 1 Cor. 3, 14 zu erklären sein.

2) Lips. II, 174 nennt als Eigenthümlichkeit des angeblichen späteren Uebersetzers in fr. I p. 197, 5 die wörtliche Uebersetzung von σπουδάσωμεν durch ܢܬܚܦܛ, während Scur. Eph. 10 p. 28, 6; 30, 1 σπουδάζειν mehr umgeht, als übersetzt. Aber Eph. 1 p. 18, 4 hat auch Scur. ein unzweifelhaftes ἐσπουδάσατε durch ܐܬܚܦܛܬܘܢ übersetzt. Und wenn dem auch nicht so wäre, so ist gerade das diesem Uebersetzer eigenthümlich, dasselbe Wort je nach dem Zusammenhang so oder so zu übersetzen.

Text: „Denn schön ist es, dass Einer lehre, wenn es geschieht, dass er, was er lehrt, thut.“ Die Uebersetzung, soweit sie bei beiden sich findet, ist nicht selbstverständlich; sie scheint sogar auf eine vom sonst beglaubigten Text abweichende Lesart ἢ λαλεῖν μὴ ὄντα hinzuweisen. Trotzdem keine Variante zwischen fr. I und Scur. ausser dem ܗܘ vor ܗܢܐ, welches aber auch nur in cod. β fehlt, während der bessere cod. γ mit fr. I übereinstimmt. Letzteres ist ein werthvoller Zeuge für den Text dieser einzigen syrischen Uebersetzung des Ignatius, aus welcher Scur. ein Excerpt ist. Man vergleiche ferner die Uebersetzung von Pol. 3 Scur. p. 6, 6; fr. I p. 198, 24. Die Varianten des Fragments sind eingeklammert. „Diejenigen [aber], welche dafür gehalten werden, dass sie etwas seien und lehren fremde Lehren, mögen dich nicht in Staunen setzen. Stehe aber in der Wahrheit wie ein Athlet [Starker], der geschlagen wird. Denn eines grossen Athleten ist es, dass er geschlagen werde und siege. Besonders [aber] um Gottes willen müssen wir Alles ertragen, damit (Scur. ܕ, fr. ܕ ܐܣܝܒܪ) uns ertrage auch er.“ Dass nicht zwei verschiedene Uebersetzer so gleichlautend übersetzen können mit gleicher Erinnerung an Gal. 2, 6 (s. oben S. 196), gleicher Umschreibung von στῆθι ἑδραῖος, gleicher Nichtunterscheidung von τύπτεσθαι und δέρεσθαι, gleicher Hinzufügung eines δέ hinter στῆθι, eines γάρ hinter μεγάλου, versteht sich von selbst. Die Abweichungen des Fragments sind aber nicht Correcturen nach dem Griechischen. Wenn er ein δέ hinter μάλιστα las, welches in Scur. fehlt, im griechischen Text sich findet, so hat er dagegen ein andres δέ am Anfang des Citats, welches keinen abendländischen Zeugen für sich hat; und die Ersetzung von ܐܬܠܝܛܐ durch ܡܟܬܫܢܐ kann selbst Lips. II, 161 nicht geradezu für Correctur nach dem Griechischen ausgeben, denn es ist ebensowenig als das Wort des Scur. eine Uebersetzung von ἄκμων. Nach Lips. a. a. O. und Merx p. 38 soll es Interpretation des fremden Wortes Athlet sein, obwohl derselbe Fragmentist in der folgenden Zeile dieses fremde Wort, wie so manches andere, das in dieser Uebersetzung zu

finden ist, nicht interpretirt hat. Aber im Grunde soll nach Lipsius der Ueberarbeiter zu der sonderbaren Inconsequenz nicht durch die Erklärungsbedürftigkeit des Wortes „Athlet“, sondern durch den griechischen Text bestimmt sein, wo zwar nicht von einem „Starken“, aber doch von einem „Amboss“ und nachher erst von einem Athleten die Rede ist! Die fraglichen syrischen Worte haben Buchstaben genug mit einander gemein, um mit einander verwechselt werden zu können. Da aber A mit fr. I vir fortis übersetzt und da Gleichlaut zweier nahe bei einander stehender Worte, wenn daneben auch Verschiedenheit derselben bezeugt ist, immer den Verdacht mechanischer Assimilirung erregt, so ist nicht daran zu zweifeln, dass fr. I auch hier wieder den ursprünglichen Text dieser syrischen Uebersetzung bewahrt hat. Dann liegt hier wieder eines jener Quidproquo unsrer Uebersetzung und überdies ein Peschitowort (Marc. 1, 7; Hebr. 11, 34) vor; und es heisst den Charakter des Uebersetzers verkennen, wenn man ihn hier *ἄκμων* in der höchst zweifelhaften Bedeutung des Worts = *ἀκμής* nehmen lässt [1]. In einem Citat aus Pol. 6 weichen Scur. p. 12, 1 sqq. und fr. I p. 198, 28 sqq. nur darin von einander ab, dass Letzteres gegen den griechischen Text zu *ἀντίψυχον ἐγώ* ein *ὑμῶν* hinzusetzt. Alle Incongruenzen mit dem griechischen Text hätte also der angebliche Bearbeiter des Scur. hier unverändert gelassen, und seine einzige Aenderung wäre gerade eine Entfernung vom griechischen Text. Etwas erheblicher sind die Varianten in den beiden noch übrigen Parallelen zwischen fr. I und Scur., aber sie übersteigen nicht das Mass dessen, was zwischen weit getrennten Handschriften vorkommt. Bei Scur. p. 14, 1 heisst es: „Dem Christen ist nicht Vollmacht über ihn selbst, sondern Gotte ist er bereit sich zu unterwerfen“ oder „zu dienen“. In fr. I p. 201, 3 ist das Dativzeichen vor „Christ“ ausgefallen, was aber hier, wo ein ܠܗ das vorausgeschickte Object wiederaufnimmt, nichts bedeutet, ferner ein ܓܝܪ eingeschoben, welches im Griechischen

1) So Cur. 270; Lips. II, 138.

fehlt wie in Scur. Also wieder sind die Aenderungen nicht Zeichen einer Ueberarbeitung nach dem Griechischen. Unwahrscheinlich ist dies auch von der Einschiebung des Adverbs „beständig“, denn dadurch nähert sich die Uebersetzung dem Original, dem einfachen σχολάζει, nicht um ein Haar. Endlich lässt das fr. ebenso wie A das Wort ܕܢܫܠܟܘܢ fort. Aber ein von einem Bearbeiter nach dem Griechischen beseitigter Zusatz des ersten Uebersetzers ist dies doch schwerlich, da der angebliche Bearbeiter, wie wir sahen, die ärgsten Verbreiterungen und Umschreibungen der syrischen Uebersetzung unangetastet gelassen und, wenn er wirklich die in Scur. fehlenden Stücke neu übersetzt hätte, selbst sich erlaubt hat. Es wird also vielmehr ein die folgende Lücke in Scur. ersetzender oder verdeckender Zusatz des Excerptors sein [1]. Curetons Meinung, dass in fr. I eine von Scur. unabhängige Uebersetzung vorliege, tritt mit besondrer Zuversicht auf in Bezug auf das Citat aus Trall. 5 fr. I p. 198, 14, welches mit allem Umgebenden von Scur. dem Römerbrief einverleibt ist, während das fr. I p. 198, 1 in Uebereinstimmung mit allen anderen Zeugen die Stelle im Briefe an die Trallianer gelesen hat. Es will dabei bedacht sein, dass auch die abendländischen Zeugen an dieser schwierigen Stelle stark variiren. Um so deutlicher wird die Identität der Uebersetzung in Scur. und fr. I aus folgender Zusammenstellung mit zwei von einander vielleicht unabhängigen Anführungen derselben in Uebersetzungen severianischer Schriften erhellen.

Scur. p. 56, 1.	**fr. I p. 198, 14.**	**Sev. Cur. p. 217, 7.**	**Sev. Land I, 32.**
Denn auch ich, nicht weil ich gebunden bin und im Stande bin zu	(weicht nur in Folgendem ab)	Denn auch ich sage, nicht weil ich gebunden und im Stande bin zu	Denn auch ich nicht dadurch, dass ich gebunden und im Stande bin,

1) Darauf, dass die in der ursprünglichen syrischen Uebersetzung nach fr. I p. 201, 4 folgenden Worte ܗܘܢܐ ܡܢ ܠܟܘܢܐ 4 von den 7 fraglichen Buchstaben enthalten, soll kein Gewicht gelegt werden.

wissen die himmlischen [Dinge] und die Orte der Engel und die Stellung der Herrschaften, derjenigen, welche gesehn werden und welche nicht gesehn werden, bin um deswillen mir ein Jünger. Denn viel entbehre ich von der Vollkommenheit, welche Gottes würdig ist.	. . . dass ich wisse . . . . auch die Orte . . . . seid ihr um deswillen mir Jünger. Denn viel entbehren wir, dass wir Gottes nicht ermangeln.	erkennen jene himmlischen [Dinge] und die Orte der Engel und jene Stellungen der Fürstenthümer, die sichtbaren nämlich und die unsichtbaren, davon siehe! schon längst auch Jünger bin ich. Denn viele [Dinge] fehlen uns, dass wir von Gott nicht verlassen seien.	dass ich erkenne die himmlischen [Dinge] und die Lage der Wohnungen der Engel und die fürstlichen Schaaren, die sichtbaren wiederum und die unsichtbaren, davon siehe! bin ich Jünger. (Der Schluss fehlt.)

Die Abweichungen zwischen Scur. und fr. I sind im Syrischen selbst unbedeutender als in der deutschen Uebersetzung. Es bedurfte, da der Zusatz eines Pluralzeichens zu ܠܛܟܣܐ keine Textänderung ist, nur der Verwandlung des ܗܘܝܬ in ܗܘܝܬܘܢ, um dem Nachsatz ganz anderen Sinn zu geben. Das pleonastische ܠܝ des Scur. gab den Anstoss dazu, freilich nicht einem Bearbeiter desselben nach irgend welchem griechischen Text, sondern nur einem Leser und Abschreiber des syrischen Ignatius. Während hier Scur. offenbar das Ursprüngliche bewahrt hat, hat er durch leise Aenderung des in fr. I erhaltenen ursprünglichen ܡܣܬܢܩܝܢ in ܐܢܐ ܡܣܬܢܩ sich vom griechischen Text entfernt. In den Schlussworten aber ist Scur. gar nicht mehr Zeuge der Uebersetzung, sondern er muss den aus dem Zusammenhang herausgerissenen Worten eine andre Gestalt geben, um einen würdigen Schluss des Römerbriefs zu gewinnen, und greift zu dem Ende auf Rom. 1 p. 42, 2 zurück.

Auch fr. II bietet grössere Parallelen zu Scur., aus denen die Identität der Uebersetzung erhellt. Das Citat aus Rom. 4 fr. II, p. 201, 7 sqq. findet sich ausserdem noch in gleicher Abgrenzung in dem Fragment auf p. 296, so dass dessen Verhältnis zugleich mit veranschaulicht werden kann. Die Anführung der Varianten zeigt, dass die Fragmente auf p. 201 und 296 [1]) ganz wie die beiden Handschriften von Scur. behandelt werden können. Die Zusammenstellung mit der Uebersetzung im mart. syr. Moes. p. 7, 12 sqq. zeigt, was selbständige Uebersetzung aus demselben Text macht.

Scur. fr. II und fr. XV.

Ich schreibe allen Kirchen und thue kund [2]) Jedermann, dass willig ich sterbe, ich für Gott [3]), wenn es ist, dass ihr mich nicht hindert [4]). Ich bitte von euch, seid nicht gegen mich [5]) in Liebe, die nicht an der Zeit ist. Lasst mich, dass [6]) ich der Thiere werde (d. i. ihnen verfalle), durch deren Hände ich Gottes gewürdigt werde. Waizen Gottes bin ich [7]), und durch die Zähne [8]) der Thiere werde ich ge-

Mart. syr. ed. Moes.

Denn ich schreibe den Kirchen und befehle und thue kund Jedermann, dass mit meinem Willen für Gott ich sterbe. Seid ihr daher nicht mir eine Last. Ich bitte daher, macht mich nicht betrübt ohne Ursache. Werdet mir nicht eitle Liebhaber [9]). Lasst mich, dass ich der Thiere werde, durch deren Hände ich Gott erlangen kann. Waizen bin ich nämlich Gottes, der ich durch die Zähne der

1) Der Bequemlichkeit wegen heisse es fr. XV.

2) Scur. β ܡܘܕܥܢܐ; γ fr. XV ܡܘܕܥ ܐܢܐ; fr. II ܡܫܘܕܥ ܐܢܐ.

3) fr. II. XV stimmen in der Stellung mit mart. Letzteres übersetzt ὑπέρ ganz abweichend durch ܥܠ ܐܦܝ.

4) Der ganze Bedingungssatz fehlt fr. II.

5) ܠܘܬܝ fehlt fr. II.

6) ܕ fehlt fr. XV.

7) fr. II. XV haben die Wortstellung wie mart.

8) fr. XV „durch den Mund“.

9) Es liegt hier offenbar eine doppelte Uebersetzung des Satzes παρακαλῶ . . . γένησθέ μοι vor.

mahlen, dass ich erfunden werde als reines Brot Gottes. Lockt, lockt sie, die Thiere, dass sie mir Grab [1]) werden und nichts von meinem Körper übriglassen [2]).

Thiere gemahlen werde, dass ich erfunden werde als reines Brot Christi. Reizt also, reizt die Thiere, dass sie mir ein Begräbnis [3]) werden und nichts von meinem Körper übriglassen.

Etwas schwieriger ist es, über einige Varianten zwischen fr. II und Scur. in der zweiten Hälfte von Rom. 5 zu entscheiden. Aber auch hier ergibt sich das gleiche Resultat bei Vergleichung einer unabhängigen Uebersetzung, wozu ich auch diesmal den Römerbrief des Martyriums wähle, weil die dritte Uebersetzung der Stelle, welche im syrischen Euseb erhalten ist, nicht durchaus selbständig ist.

Scur. und fr. II, dessen Abweichungen in Klammern stehn.

Erkennt mich von meiner Seele [4]), was mir förderlich ist (fr. was mir befohlen ist; ich weiss, dass jetzt ich anfange ein Jünger zu sein). Nicht beneide mich irgend etwas von denjenigen Dingen, die gesehen werden und (von denjenigen, die) nicht gesehn werden, damit ich Jesu Christi gewürdigt werde. Feuer und Kreuz und Thiere, die bereitet sind (mir), Abschneidung der Glieder und Zerstreuung der Knochen und Zermalmung des

Mart. syr. ed. Moes.

Beklagt euch nicht über mich, meine Brüder; ich weiss, was mir hilft. Denn jetzt fange ich an Jünger zu werden und Christ zu sein, weil ich nicht lobpreise diejenigen Dinge, die gesehen werden. Im Verborgenen und Offenbaren wünsche ich Jesu Christi gewürdigt zu werden. Denn Feuer und Kreuz und Versammlung von Thieren, und dass ich zerrissen und zertheilt werde, und Zerstreuung der Knochen und Abschnei-

---

1) fr. II „zum Grab“.

2) fr. II stellt das Verb ans Ende.

3) Moesingers Uebersetzung „sepultores“ scheint bedenklich; wahrscheinlich ist ܡܩܒܘܪܬܐ zu schreiben.

4) Oder „von mir selbst“.

ganzen Körpers und harte Qualen des Teufels (Zertheilung und Zerstreuung der Knochen und Abschneidung der Glieder und Qual des ganzen Körpers und böse Zermalmungen des Teufels) mögen über mich kommen, und nur Jesu Christi möge ich gewürdigt werden.

dung der Glieder und Verderben des ganzen Körpers und alle Todesstrafen von Seiten des Widersachers mögen über mich kommen [1]), und nur Jesum Christum möge ich finden.

Die Uebereinstimmungen des Fragments mit Scur. beweisen zunächst Abhängigkeit beider von einer Uebersetzung. Entscheidend ist sofort die gleiche wunderliche Uebersetzung von *συγγνώμην μοι ἔχετε*, welche dasselbe fr. II p. 201, 20 zur Wiedergabe von *συγγνῶτέ μοι* wiederholt und Scur. zur Uebersetzung von *συγγνωμονεῖτέ μοι* Trall. 5 p. 54, 10 gebraucht. Dort Rom. 6 und Trall. 5 fand sie in seinem syrischen Original auch A, während er an dieser Stelle das Sätzchen wegliess, um irgend einen Sinn zu gewinnen. Lips. II, 135 nennt dies zwar „die gewöhnliche Uebersetzung" des Ausdrucks, aber doch wohl nur, weil sie sich an den genannten Stellen und ausserdem noch an derselben Stelle im syrischen Euseb findet. Dass es überhaupt keine Uebersetzung ist, liegt auf der Hand, und dass man den griechischen Ausdruck anders und sinngemässer übersetzen kann, zeigt die Paraphrase im Martyrium [2]) und das syrisch erhaltene Citat aus Timotheus [3]). Das Zeugnis eines Kenners

1) Dass in ܢܚܘܘܢ ein Fehler steckt, zeigt Mösingers buchstäbliche, aber auch sinnlose Uebersetzung „ostendant". In Ermangelung einer guten Emendation habe ich das griechische Wort übersetzt.

2) p. 8, 8. 17. An letzterer Stelle etwas anders: „klagt mich nicht an", oder „tadelt mich nicht".

3) Rom. 6 p. 211, 6 ܫܒܘܩܘ ܠܝ, welches Petermann z. d. St. durch „sinite me" richtiger als Cur. p. 243 übersetzt. Das neue Testament bietet kein Beispiel. In 1 Cor. 7, 6 umschreibt Peschito sehr frei. Es scheint also den Syrern überhaupt Schwierigkeit gemacht zu haben.

der syrischen Literatur, wie Cureton es war, genügt, um die Seltenheit des syrischen Ausdrucks und die Beispiellosigkeit seiner Verwendung zur Uebersetzung des *συγγνῶτέ μοι* und seiner Synonyma zu beweisen (p. 300). Dieselbe Umschreibung von *θηρίων συστάσεις*, während mart. und Eus. syr. p. 203, 20 gleich wörtlich übersetzen, dieselbe Uebersetzung von *ἀλεσμοί* durch ܫܘܚܩܐ [1]), wo mart. und Eus. syr. ܐܨܒܢܐ setzen, dasselbe ܐܟܠܩܪܨܐ für *διάβολος*, während Eus. syr. ܣܛܢܐ, mart. gar ܒܥܠܕܒܒܐ setzen. Die Varianten zwischen fr. II und Scur. weisen nicht auf eine Correctur mit Hülfe des griechischen Textes hin, wie Lips. II, 163 ff. zu beweisen sucht. Es ist ܦܩܕ (befohlen) statt ܦܩܚ (förderlich), wie schon Petermann S. 159 als Grundlage von A^1 errieth und Cur. p. 301. 349 in Bezug auf das inzwischen gefundene Fragment wahrscheinlich fand, einfach syrischer Schreibfehler, aber, wie die armenische Uebersetzung, die ihn voraussetzt, zeigt, ein alter. Es ist ferner nur eine orthographische Verschiedenheit, wenn Scur. ܢܗܘܝ [2]), fr. II ܢܗܘܐ schreibt (cf. Merx, p. 51). Abgesehn von der Verwirrung des Textes am Schluss des Fragments, welche, wie schon gezeigt, nicht auf eine Benutzung des griechischen Textes zurückgeht, aber auch, wie der abhängige A zeigt, nicht dieser syrischen Uebersetzung, sondern dem Schreiber des Fragments zufällt, so könnte an sich die Benutzung eines griechischen Textes den Anlass gegeben haben, das Wort *διαιρέσεις* oder *διαίρεσις*, welches bei Scur. fehlt, in

1) Peschito Rom. 3, 16 = *σύντριμμα*; fr. II hat nur unpassender Weise das Wort von seiner Stelle gerückt und dagegen das Aequivalent für *κολάσεις* zu *τοῦ σώματος* gestellt. Stand in der vom Fragmentisten benutzten Handschrift ursprünglich wie in Scur. die mit ܫܘܚܠܦܐ gleichbedeutende Form ܫܘܚܠܦܐ oder nicht, so wurde es mit ܫܘܚܩܐ leicht genug verwechselt. Wie mechanisch das Versehen ist, zeigt die Beibehaltung des Pluralzeichens an zweiter Stelle, obwohl das nun dort stehende Wort ein andres geworden. Ein Corrector nach dem Griechischen hätte auch das erste Wort in den Plural gesetzt.

2) So auch Joh. monachus p. 207, 11; Eus. syr. 203, 18. Ganz frei übersetzt mart.; s. obige Zusammenstellung.

fr. II und A sich findet, einzuschieben; aber in diesem Fall würde auch das in fr. II und A ebenso wie in Scur. ausgelassene ἀνατομαί, welches an G¹ G² L² Metaphr. Mart. syr. Mart. armen. dieselbe Bezeugung hat, wie διαιρέσεις, mit aufgenommen worden sein. Erst wenn Lipsius zu den massenhaften Zeugen für den Römerbrief noch einen neuen entdeckt hätte, welcher weder so, wie die genannten, beide Worte enthält, noch so, wie Euseb und die von ihm abhängigen Uebersetzer und Bearbeiter Rufin, Hieronymus, Eus. syr. und wie L¹, beide Worte streicht, sondern διαιρέσεις allein hat, hätte die Behauptung Grund und Boden, dass hier die alte syrische Uebersetzung aus einem solchen griechischen Mischtext corrigirt sei. Da die Entdeckung desselben unwahrscheinlich ist, so folgt vielmehr, dass in dem griechischen Text, welchen der Syrer übersetzte, beide Worte standen, dass es dem Uebersetzer aber zu mühsam wurde und überflüssig schien, der ganzen Wortfülle gerecht zu werden. Er übersetzte nur διαιρέσεις, und sein Excerptor Scur. strich auch dies. Möglicher wäre es, dass die Vertauschung der ungenauen Uebersetzung ܡܚܐ (Scur.) für κακαί mit ܒܝܫܐ (fr. II und A) aus Rücksicht auf den griechischen Text zu erklären wäre; denn in der That ist dort durch G¹ L¹, indirect auch wohl durch G² L² Metaphr. (καὶ κολάσεις oder κόλασις) das κακαί gut genug bezeugt gegenüber dem blossen κολάσεις bei Euseb und den Veränderungen von dessen Text bei Rufin, Hieronymus. Aber wer bürgt dafür, dass nicht umgekehrt in Scur. der Schreibfehler steckt, wodurch dann eine nachträgliche Entfernung vom griechischen Text in den syrischen hineinkam? So urtheilte der hierin doch gewiss unparteiische Cureton p. 301, ohne jedoch die selbstverständliche Folgerung zu ziehen, dass sein abgekürzter Syrer sich vom ursprünglichen Text dieser Uebersetzung weiter entfernt habe, als die Fragmente, um die es sich hier handelt. Es hat fr. II auch die in Scur. ausgestossenen und, wie auch Lips. II, 135 einsieht, unentbehrlichen Worte zu Anfang des Kapitels bewahrt. Die natürlichere Folgerung ist dann doch wohl, dass sie der Uebersetzer von vornherein in seinen Text aufgenommen

hatte, als dass ein Corrector sie nachträglich nach dem vollständigeren griechischen Text in die lückenhafte Uebersetzung eintrug, zumal da alle bisher besprochenen Varianten in fr. II sich gerade nicht aus einer solchen Benutzung des griechischen Textes erklärten. Lipsius (II, 163) will es dennoch bewiesen haben durch Berufung auf die Interpunction des Fragments, wonach allerdings so, wie oben geschehen, zu übersetzen ist. Aber, wenn der Satz, wie er in fr. II gestaltet ist, ebensosehr wie dessen kürzere Fassung bei Scur. der natürlichen Verbindung und vernünftigen Sinnes entbehrt, so ist das doch wahrlich leichter zu erklären bei einem einfachen Uebersetzer, der, wie seine Uebersetzung von *συγγνώμην μοι ἔχετε* zeigt, hier überhaupt ungeschickt verfuhr, als bei einem Späteren, der die viel schwierigere Aufgabe übernahm, die alte Uebersetzung mit grösster Schonung und Kühnheit zugleich nach dem Original zu emendiren. Was sollte einen solchen abgehalten haben, die Interpunction zu streichen, die zu seiner vollständigeren Uebersetzung nicht gepasst haben soll, wenn er doch ganz andre Dinge als Puncte änderte! Es ist also vielmehr so, dass der syrische Uebersetzer, dessen Worte mit Ausnahme des Schreibfehlers ܨܡܚ in fr. II treu bewahrt sind, das *τί μοι συμφέρει* zum Vorigen zog und darnach interpungirte, wodurch dann der Excerptor um so leichter hinter *συμφέρει* seinen Satz überhaupt schliessen konnte.

Die einzige noch übrige Parallele zwischen Scur. und fr. II ist die Uebersetzung von *ὁ τοκετός μοι ἐπίκειται* Rom. 6. Corrigirt man in fr. II p. 201, 19 mit Cur., p. 301 ܕܡܚܒܠܘܬܐ in ܕܡܚܒܠܐ, was um so mehr erlaubt ist, da in der folgenden Zeile ܨܡܚܘ steht, so übersetzen beide: „Schmerzen der Geburt erheben sich“, nur dass im fr. das nothwendige „wider mich“ dahinter ausgefallen und vorne ein „und“ zugesetzt ist. Ganz ähnlich übersetzt auch mart. syr. Moes. p. 8, 17, nur steht für „Geburt“ die einfachere Bildung ܚܒܠܐ. Orientalisches Gepräge trägt eben auch diese von Scur. völlig unabhängige Uebersetzung des Römerbriefs, während das

Citat bei Timoth. syr. p. 211, 16 lautet: „die Geburt aber liegt auf mir“.

Zur alten syrischen Uebersetzung des Ignatius gehört, wie schon an einem Stück sich zeigte, fr. XV p. 296, über dessen Herkunft Cureton nichts mittheilt. Es sind darin ausser dem angeführten noch zwei Citate aus dem Römerbrief, aus c. 4 λιτανεύσατε τὸν Χριστόν — ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος. Die Uebereinstimmung mit der zum Theil sehr eigenthümlichen Uebersetzung von Scur. ist wörtlich zu nennen [1]). Das Citat aus c. 6 geht zum Theil parallel mit fr. II p. 201, 22, dessen verderbter Text von hier aus Licht empfängt. „Lasst mich, dass ich empfange das reine Licht; wenn ich dorthin gegangen bin, werde ich ein vollkommener Mensch sein.“ Dass fr. II hiervon nur durch Schreibfehler abweicht, dass vor allem das dortige ܡܢܘܗܪܐ eine durch das Vorhergehende veranlasste Verschreibung von ܓܡܝܪܐ ist, bestätigt überdies A: homo fio perfectus. Was selbständige Uebersetzung nach dem Griechischen hier bedeuten würde, kann wieder der syrische Timotheus p. 211, 8 beweisen. Nicht so deutlich kann natürlich die Abweichung von diesem in dem bei ihm wie in fr. XV gleichfolgenden Satz erkannt werden: „Lasst mich einen Nachahmer des Leidens meines Gottes sein“ (vgl. oben S. 177). Doch aber ist der Plural ܕܚ̈ܫܘܗܝ in fr. XV eine allen griechischen Citaten fremde Aenderung, ganz im Stil der altsyrischen Uebersetzung des Ignatius (vgl. oben S. 195). Anlass dazu bot vielleicht schon dem Uebersetzer die Erinnerung an Stellen wie 2 Cor. 1, 5 ff. und der Gedanke, dass Ignatius nicht gerade das Leiden Christi, nämlich den Kreuzestod erlitten habe. Wenn auch A[1] wieder den Singular setzt (?), so wird die Vermuthung doch ziemlich zuverlässig dadurch, dass dieselbe Lesart auch in fr. XIII p. 219, 19 sich findet, in einem monophysitischen Werk, dessen Ignatius-

1) fr. XV stellt ܐܢܬܘܢ p. 46, 9 und ܐܢܐ p. 48, 2 an den Schluss der betreffenden Sätze. Das erste ܕܝܢ p. 48, 2 fehlt nur in fr. XV, das zweite in derselben Zeile fehlt ausserdem in cod. γ.

citate unsrer Uebersetzung entlehnt sind. Letzteres wird schon durch die Uebereinstimmung mit fr. XV in dem soeben besprochenen Punct wahrscheinlich. Es wird bewiesen durch das kurze Citat aus Eph. 18 p. 219, 20. Es lassen sich die Varianten in die Uebersetzung von Scur. p. 34, 1 eintragen. „Es betet an mein Geist das (fr. dein) Kreuz, welches ist ein Aergernis Denen, welche nicht überzeugt (gläubig) sind, euch (uns) aber zur Erlösung und zum ewigen Leben.“ Entscheidend scheint mir die sehr freie Uebersetzung von *περίψημα* (vgl. oben S. 193 f.). Die Abweichungen bedürfen kaum der Entschuldigung, dass die immer nur ganz kurzen Citate in diesem Werk möglicher Weise aus dem Gedächtnis angeführt sind. Daher mag auch das völlig apokryphische Citat kommen [1]). Das *ἡμῖν* statt *ὑμῖν*, welches letztere durch Scur. und A als orientalischer Text feststeht, bot sich leicht dar, sei es durch die unvermeidliche Erinnerung an 1 Cor. 1, 18, woran Ignatius nahe genug streift (vgl. 1 Cor. 1, 23), sei es bei der Verwandlung des brieflichen Worts in einen dogmatischen Satz. Das ܠܨܠܝܒܟ könnte eine ältere Variante sein. Denn sehr wahrscheinlich ist es doch gewiss, dass Ephräm an diese Stelle anspielt mit dem Wort: „Dich liebe ich und dein Kreuz bete ich an, und an deinem Fleisch und Blut ergötze ich mich.“ [2]) Das einzige

---

1) p. 219, 22: „Wer den Priester ehrt, ehrt Christus.“ Es fehlt nur bei diesem Citat die Angabe des Briefs. In seiner Art (z. B. *ἱερεύς*) erinnert es an den Interpolator, etwa an die Interpolation von Sm. 8.

2) Ephr. opp. syr. ed. Assemani III, 494 E: ܠܟ ܪܚܡܬ ܘܠܨܠܝܒܟ ܣܓܕܬ. ܘܒܒܣܪܟ ܘܒܕܡܟ ܐܬܒܣܡܬ. Auch die letzten Worte möchten eine Anspielung an Ignatius enthalten, und zwar an die von fr. I p. 200, 9 aufbewahrte altsyrische Uebersetzung von Trall. 8. Der syrische Text ist verderbt und auch von A schon verderbt vorgefunden. Aber die Uebersetzung von *ἀγάπη* durch ܒܘܣܡܐ „Ergötzung, Festmahl“ (2 Chron. 1, 3. 13; 2 Petr. 2, 13 = *τρυφή*, cf. Knös, Chrestom., p. 90), bei A coena ist erhalten. Das ܒܣܒܪܐ „in der Hoffnung“, bei A „in spe“, ist verschrieben aus ܒܣܪܐ cf. Merx, p. 61. Also war übersetzt: „im Glauben, welcher ist das Fleisch, und in dem Fest-

noch übrige Citat in fr. XIII p. 219, 16 aus Eph. 19 ist weniger vergleichbar, weil der ohnehin kurze Satz in Scur. offenbar verstümmelt ist. Dass die einzige beachtenswerthe Variante, ein anderes Wort für ἔλαθεν, auch bei Timoth. p. 211, 21 steht, muss eine Zufälligkeit sein, die das anderweitig Bewiesene nicht zweifelhaft machen kann. Wieder einem monophysitischen Werke unter dem Titel „Tafel der Beweise der heiligen Väter gegen verschiedene Häresien" sind die bedeutenden Citate fr. XII p. 218, 20 sqq. entnommen. Schon solche Aeusserlichkeiten, wie die einfachere Benennung des Ignatius „Bischof von Antiochien und Märtyrer"

---

mahl, welches [ist] das Blut Jesu Christi." Dann ist aber dies Verb ܐܬܒܣܡܠ in dieser Verbindung und an einer Stelle, wo ohnedies Ignatianisches nachklingt, bedeutsam für das Verhältnis Ephräms zu unsrer Uebersetzung des Ignatius. — Anspielungen an Ignatius wird bei Ephräm gewiss viele finden, wer sie sucht. Ich notire nur, was ich zufällig gefunden habe. Wenn es in einer mit biblischen Anspielungen übersäeten Lobpreisung der Heiligen heisst: ἔδυσαν ἀπὸ κόσμου καὶ πρὸς Χριστὸν ἀνέτειλαν, opp. Gr. III, 261 B, so ist doch wohl nicht zweifelhaft, dass das Original dazu bei Ignatius steht Rom. 2: καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω. Die Anführung bei Sever. syr., p. 215, 18: „Schön ist es unterzugehn von der Welt, und aufzugehn in Christus", ist des Schlusses wegen vergleichbar. Den Zusatz des altsyrischen Uebersetzers „im Leben" (Scur., p. 44, 2; Jo. monach. p. 207, 11) brauchte Ephräm nicht aufzunehmen, auch wenn er aus ihm schöpfte. Noch Einiges im dortigen Zusammenhang p. 261 F; 262 A erinnert an Ignatius und Polykarp. — Eine ganz unverkennbare Berührung nicht mit einem einzelnen Satz, sondern dem ganzen Zusammenhang von ad Pol. 3 enthält der Passus opp. Gr. II, 367 B: γενώμεθα οὖν ἄκμονες τυπτόμενοι καὶ μὴ ἐνδιδόντες . . . δερόμενοι νικήσωμεν τὸν ἀντίπαλον διὰ τῆς ὑπομονῆς und endlich das Beispiel Christi, welcher πάντα ὑπήνεγκεν διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν. Die dreifache Berührung mit drei in derselben Folge in einem ignatianischen Kapitel vorfindlichen Gedanken muss schon dem Uebersetzer Ephräms so auffällig gewesen sein, dass er des ignatianischen Wortlauts sich erinnerte und ihn glücklich wiederherstellte. Zufällig hätte er den Unterschied von τύπτεσθαι und δέρεσθαι schwerlich gefunden und das bei Ephräm, wenn er auch hier von unsrer Uebersetzung abhängig war, verwischte ἄκμονες nicht wiederhergestellt. S. oben S. 194. 202.

ohne den Zusatz „der Gottbekleidete“ p. 218, 20; 219, 8, vgl. die Ueberschrift des Briefs an Polykarp in *γ* p. 263 und Joh. monachus p. 206, 23; die Beibehaltung des griechischen *θεοφόρος* p. 219, 1, cf. Scur. p. 2, 1; 16, 1; 40, 1, die Anführung des Smyrnäerbriefs als „Brief, den er schrieb, an die Kirche, die in Asien ist“ (p. 219, 1. cf. fr. I p. 199, 22), der ächtsyrische Zusatz „Stadt“ zum Stadtnamen (p. 218, 21, cf. fr. I p. 198, 23; 199, 3; Joh. mon. 206, 25) unterscheiden dies fr. XII von den durch griechische Schriftsteller vermittelten Citaten und weisen es der alten Ignatiusübersetzung zu. Dies bestätigt auch die einzige Vergleichung mit derselben, welche möglich ist. Die Abweichungen des fr. I p. 199, 6 schalte ich in die Uebersetzung von fr. XII p. 218, 22 ein. „Irrt euch nicht, meine Brüder, der, welcher sich hängt an denjenigen, welcher spaltet die Kirche [Gottes], erbt nicht [wird nicht erben] das Reich Gottes“, Philad. 3. Die in deutscher Uebersetzung nicht auszudrückenden Varianten sind nicht der Rede werth. Auch ܡܦܠܓ und ܕܦܠܓ ist eine Schreibervariante. Hierin steht fr. XII dem Griechischen näher als fr. I, so auch darin, dass es wenigstens nur ein *ἐκκλησίαν* zugesetzt hat. Dass es hierin die altsyrische Uebersetzung bewahrt hat, dass also *θεοῦ* ein eigener Zusatz und das Futurum eine willkürliche Aenderung des fr. I ist, zeigt A „separatoris ecclesiae . . . . accipit“. Darnach scheint fr. XII ein guter Zeuge für unsere Uebersetzung zu sein. Ohne alle syrische Parallele steht leider das Citat aus Sm. 4 p. 219, 10; aber die für Scur. und die verwandten Fragmente charakteristische Freiheit der Uebersetzung zeigt sich gleich zu Anfang: „Ich warne euch aber vor den bösen Menschen, welche Thiere sind und die Aehnlichkeit nur besitzen von Menschen.“ Die gleiche Anlehnung an die Peschito zeigt sich am Schluss, wenn es für *τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰ. Χρ.* heisst: „Darüber aber ist Gebieter Jesus Christus“, cf. Rom. 9, 21; 1 Cor. 7, 4 Peschito [1]). Wenn nun in den beiden noch übrigen Citaten aus Sm. 6 p. 219, 2 und Eph. 7

1) Allerdings weicht A völlig ab von dieser Uebersetzung.

p. 219, 4 eine starke Aehnlichkeit mit den Anführungen bei Timoth. p. 210, 15 und Sever. p. 218, 11. 17 stattfindet, so ist das nicht etwa daraus zu erklären, dass in diesen Fällen die Uebersetzer jener griechischen Schriftsteller ausnahmsweise einmal die syrische Uebersetzung des Ignatius zu Rathe gezogen hätten; denn erstlich wären sofort zwei, vielleicht gar drei Uebersetzer ihrer sonstigen Praxis ungetreu geworden, sodann trägt die Uebersetzung beider Stellen durchaus nicht den Charakter des syrischen Ignatius, sondern ganz den der übrigen Ignatiuscitate bei Timotheus und Severus. Sonach muss umgekehrt fr. XII, welches einmal vorher und vielleicht noch einmal nachher von dem syrischen Ignatius sich abhängig erwiesen hat, diese beiden mittleren, unmittelbar durch ein πάλιν an einander geschlossenen Citate aus der syrischen Uebersetzung jener älteren monophysitischen Lehrer entlehnt haben. Es hat das durchaus nichts Befremdliches bei einem solchen Sammelwerk [1]), welches Sentenzen aus der ganzen kirchlichen Vergangenheit bis auf Severus enthält. Die Sammlung von Zeugnissen hinter des Timotheus Schrift gegen das Concil von Chalcedon war spätestens um 550 schon von seinen syrischen Glaubensgenossen übersetzt, und noch im selben Jahrhundert auch severianische Schriften, wie z. B. die, worin Eph. 7 fast wörtlich gleichlautend mit der Anführung in fr. XII citirt ist [2]); dahingegen wird die Handschrift des fr. XII von Cur. p. 359 dem 8. Jahrhundert zugewiesen. Chronologische Schwierigkeiten stehen also der gegebenen Erklärung nicht im Wege. Aber auch sachlich spricht nichts dagegen, dass ein Sammler dogmatisch wichtiger Aussprüche theils ältere von griechischen Monophysiten angelegte, aber längst ins Syrische übersetzte Sammlungen ausbeutete, theils aus eigener Lectüre derselben Schriftsteller, aus welchen schon jene geschöpft hatten, soweit sie ihm in Uebersetzungen zugänglich waren, den Schatz vermehrte.

---

1) Vgl. über derartige Zusammenhänge oben S. 181 f.

2) Vgl. die Angaben über das Alter der Handschriften bei Cur., p. 352. 355. 358. Paulus Collin war Zeitgenosse Sever's.

Ernstlicher will die Frage erörtert sein, ob vielleicht die ignatianischen Stücke in Eus. h. e. III, 36 vom Uebersetzer des Eusebius wenigstens theilweise mit Benutzung des syrischen Ignatius übersetzt worden sind. Das Citat aus Sm. 3 hat Eus. syr., p. 203, 38 stark abweichend von seinem Original übersetzt; aber soweit A als Zeuge für den syrischen Ignatius gelten kann, findet sich keine Berührung mit diesem. A z. B. setzt ein *τὸν κύριον* zu, welches Eus. syr. nicht hat; Eus. syr. ein *καὶ μαρτυρῶ*, welches A nicht hat. A übersetzt *τοὺς περὶ Πέτρον* wörtlich; Eus. syr. umschreibt „Diejenigen, welche vom Hause des Petrus" u. s. w. Der Satz aus Rom. 4 liegt ausser in Eus. syr., p. 204, 5 noch in Scur. 46, 4; fr. II p. 201, 9; fr. XV p. 296; mart. syr. Moes. 7, 15 syrisch vor. Die Vergleichung der beiden Fragmente mit Scur. ergab deren Zugehörigkeit zum syrischen Ignatius, die Zusammenstellung des mart. syr. mit ihnen völlige Unabhängigkeit desselben (s. oben S. 206 f.). Ebenso unabhängig von beiden ist aber auch Eus. syr. Das einführende *ὅτι* des Eusebius oder vielmehr des Irenäus übersetzt er durch ܠܡ, das in seinem Original fehlende *θεοῦ* oder *Χριστοῦ* hinter *εὑρεθῶ* fehlt auch hier. Für *καθαρός* wird das im mart. syr. gebrauchte Wort gesetzt, aber genauer als von diesem der Wortlaut *καὶ δι' ὀδόντων κ. τ. λ.* übersetzt, und die hierin schwer vermeidliche Uebereinstimmung mit Scur. wird wieder aufgewogen durch die Stellung der Worte „Waizen bin ich Gottes", oder, da hierin auch fr. II u. XV von Scur. abweichen, durch Verschiedenheit der Uebersetzung von *καθαρός*. Gleiche Unabhängigkeit von sonstiger syrischer Uebersetzung zeigt theilweise auch das 5. Kapitel des Römerbriefs bei Eus. syr. 203, 10. So gleich der Anfang.

Scur. 48, 4.	**Eus. syr. 203, 10.**	**M. syr. p. 8, 1.**
Von Syrien und bis Rom zwischen die Thiere bin ich geworfen auf dem Meer und auf dem Land. Bei Nacht	Von Syrien (nämlich) bis Rom mit den Thieren kämpfe ich, auf dem Meer und auf dem Land, bei Nacht und bei	. . . von Syrien bis Rom. Denn mein Kampf ist mit den Thieren auf dem Land und auf dem Meer, bei Nacht

und bei Tage bin ich als Gefesselter zwischen 10 Leoparden, welche sind eine Schaar von Soldaten, welche, auch wenn ich ihnen wohlthue, mehr mir Böses thun.	Tage. Als Gefesselter bin ich mit 10 Leoparden, welche sind eine Schaar von Soldaten, welche, je mehr wir ihnen wohlthun, um so mehr Böses thun.	und bei Tage. Denn gefesselt bin ich mit 10 Leoparden, denjenigen, welche sind eine Schaar von Soldaten, diesen, welche, wenn ich ihnen wohlthue, um so mehr Böses thun.

Ich hoffe die Unterschiede anschaulich gemacht zu haben, was zumal am Schluss nur einigermassen geschehen konnte. Eus. syr. hat ein „je mehr — um so mehr" durch zweimalige Anwendung des Infinitivs neben dem verbum finitum ausgedrückt. Mart. syr. gebraucht die Construction einmal, Scur. gar nicht. Wenn im allgemeinen Unabhängigkeit des Eus. syr. von beiden Uebersetzungen deutlich ist, so fällt doch auf die Umstellung von *διὰ γῆς καὶ θαλάσσης*, welche nicht bloss in Scur., sondern, wie A^1 zeigt, auch in dem syrischen Ignatius selbst sich fand und nun auch in Eus. syr. Aber es wird wohl Curetons Erklärung ausreichen, dass man unter dem Einfluss der übrigens irrthümlichen Meinung, Ignatius sei zur See nach Smyrna gelangt, die Voranstellung des Meeres passender fand. Denn gerade Hieronymus, bei dem jene Meinung zuerst auftaucht (s. oben S. 45. 48) übersetzt ebenso: in mari et in terra. Höchst sonderbar ist es, dass wiederum Hieronymus sich an noch einem Punct mit Scur. und Eus. syr. berührt, in welchem diese zusammentreffen. Die Worte *ἃ καὶ κολακεύσω συντόμως με καταφαγεῖν, οὐχ ὥσπερ τινῶν δειλαινόμενα οὐχ ἥψαντο* 1), übersetzen die drei Syrer so:

Scur. p. 48, 9.	**Eus. syr. 203, 15.**	**Mart. syr. p. 8, 6.**
Und ich werde sie reizen, dass im Augenblick sie	Und ich werde sie reizen, dass im Augenblick sie mich	Diese also rege ich auf, dass leicht sie mich fressen,

1) Abendländische Varianten gibt es nicht, nur dass einige codd. des Eusebius schulmeisterlich *ἥψατο* corrigiren.

mich fressen, und nicht wie wer sich fürchtet vor anderen Menschen und ihnen nicht naht.

fressen, nicht wie wer sich fürchtet vor Anderen und ihnen nicht naht.

nicht wie vor Vielen sie erschracken und nicht näherte er sich ihnen.

Die sinnlose Veränderung des genus und numerus am Schluss hat der Uebersetzer des Martyriums nur gewinnen können, wenn in seinem Original das grammatisch regelmässigere *ἥψατο* neben dem plur. neutr. *δειλαινόμα* stand. Ebenso aber lasen Scur. und Eus. syr. und liessen sich dadurch verführen, auch *δειλαινόμενος* zu lesen. Ferner setzen beide ein *ἄλλων* oder *ἄλλων τινῶν* voraus. Wenn nun dies auch an des Hieronymus Paraphrase „aliorum martyrum“ eine gewisse Bestätigung findet [1]), so reicht doch offenbar die Annahme einer gleichen Textgestalt nicht aus, eine Uebereinstimmung wie diese zu erklären; und an sich schon ist jene Annahme, sowie sie über derartige Correcturen wie *ἥψατο* statt *ἥψαντο* hinausgreift, hier ungeeignet, wo es sich ja um eine Uebersetzung des Ignatius und eine Uebersetzung des ihn nur citirenden Eusebius handelt. Es hat also der Verfasser der letzteren erstere benutzt, aber nicht von Anfang an, sondern erst bei einer Stelle, welche, wie der dritte Uebersetzer zeigt, den Syrern schwierig war. Noch unmittelbar vorher hat Eus. syr. *ὀναίμην τῶν θηρίων* ganz abweichend von Scur. und wiederum vom mart. syr. übersetzt [2]). Aber von dem Punct an, wo seine Abhängigkeit vom syrischen Ignatius offenbar wurde, bleibt sie unverkennbar bis zu dem Schlusssatz des Kapitels *πῦρ καὶ σταυρός κ. τ. λ.* Auch wenn man nicht am mart. syr. sähe, wie ein selb-

1) Ich verzichte darauf, die merkwürdigen Uebereinstimmungen zwischen Hieronymus und syrischen Uebersetzungen und Bearbeitungen eusebianischer Schriften (vgl. oben S. 47. 220) zu erklären.

2) Scur. ܪܗܛ ܐܢܐ ܒܚ̈ܝܘܬܐ.

Eus. ܡܛܠ ܐܢܐ ܡܟܠܗܘܢ ܕܚ̈ܝܘܬܐ.

Mart. ܐܬܗܢܐ ܠܟܠܗܘܢ ܚ̈ܝܘܬܐ.

ständiger Uebersetzer mit der gleichen Vorlage umgehn würde, würde sich das aus der Uebereinstimmung mit Scur., grossen Theils auch mit fr. II (s. oben S. 207 f.) wie aus den Abweichungen vom griechischen Text ergeben. Die Varianten des Eus. syr. lassen sich in den Text des Scur. einschalten. „[Da] auch wenn sie [gehindert werden und] sich mir nicht nähern wollen, gehe ich mit Gewalt gegen sie. Erkennt mich von meiner Seele. Was mir förderlich ist [weiss ich. Jetzt fange ich an ein Jünger zu werden]. Nicht reize mich irgend etwas von denjenigen Dingen, die gesehn werden und [von denjenigen,] die nicht gesehn werden, damit ich Jesu Christi gewürdigt werde.“ Beweisend wäre hier allein schon die Uebersetzung von *συγγνώμην μοι ἔχετε* (s. oben S. 208), ebenso aber auch die Uebersetzung der Worte, für deren ursprünglichen Text ich halte: *κἂν αὐτὰ δὲ ἑκόντα μὴ θέλῃ με* (oder *θελήσῃ*), *ἐγὼ προςβιάσομαι* [1]). Die syrische Uebersetzung scheint wieder in sonderbarer Uebereinstimmung mit Hieronymus (quodsi venire noluerint, ego vim faciam) ein *ἥκειν* für *ἑκόντα* (oder *ἄκοντα*) gelesen zu haben. Die richtige intransitive Fassung von *προςβιάσομαι* verstand sich, wie z. B. mart. syr., p. 8, 8 und L² zeigen, keineswegs von selbst. Die hier angewandte Umschreibung (vgl. Matth. 11, 12 Peschito) aber kann nicht zufällig bei Scur. und Eus. syr. entstanden sein. Von dem, was Eus. syr. mehr hat, als Scur., ist der Satz in der Mitte, wie schon oben gezeigt wurde (S. 210), ursprünglicher Bestandtheil des syrischen Ignatius, ebenso (s. oben S. 207) die breitere Umschreibung von *καὶ ἀοράτων*. Dann wird auch der im Text Eusebs wie im Römerbrief selbst sonst nicht bezeugte Zusatz „gehindert werden und“ vielleicht eine der vielen Amplificationen des syrischen Ignatius sein, welche in diesem Fall sein Excerptor Scur. wieder ausgestossen hat. Doch, mag dem sein, wie ihm wolle, zweierlei ist gewiss: Eus. syr. ist in den beiden Citaten aus Rom. 4. Sm. 3 und ebenso in den

---

1) L¹ hat diesen Text gehabt, aber *ἑκόντα* fälschlich zu dem geschriebenen oder zu supplirenden *με* statt zum Subject *αὐτά* gezogen.

ersten und letzten [1]) Sätzen von Rom. 5 selbständiger Uebersetzer. In der Mitte des letzteren Kapitels aber veranlassten ihn die besonderen Schwierigkeiten seines Originals, die Uebersetzung des Ignatius aufzuschlagen und daraus ein Stück abzuschreiben. In diesem syrischen Ignatius standen aber damals die in Scur. ausgefallenen Sätze des griechischen Textes. Die Handschrift des Eus. syr. soll augenscheinlich dem 6. Jahrhundert angehören (Cur., p. 350), ist also etwa gleichzeitig mit cod. *α* des Scur. (s. oben S. 184). Bedeutend älter ist die syrische Uebersetzung der ignatianischen Briefe.

Sehen wir von der nicht über allen Zweifel erhabenen Abfassungszeit der von ihr abhängigen armenischen Uebersetzung ab, so nöthigen schon die meines Erachtens unzweifelhaften Anspielungen auf Ignatius bei Cyrillonas (s. oben S. 187 Anm. 3) und Ephräm († 373, s. oben S. 213 Anm. 2) zu der Annahme, dass es wenigstens bald nach der Mitte des 4. Jahrhunderts einen syrischen Ignatius gegeben hat. Speciell auf die durch Scur. und die verwandten Fragmente uns bekannt gewordene Uebersetzung wies wenigstens eine Anspielung bei Ephräm. Es ist aber, wenn Cyrillonas wirklich als Zeuge gelten kann, wenigstens nicht der von Cureton und Lipsius bevorzugte, sondern ein vollständigerer Text, welchen die Syrer gegen Ende des 4. Jahrhunderts besassen.

Das bestätigt auch der Brief Johannes des Einsiedlers an Eutropius und Eusebius (Cur., p. 205 sqq.; fr. IV). Dieser ziemlich fruchtbare Schriftsteller [2]) ist jedenfalls der von Ebedjesu zwischen Marcus monachus und Euagrius Ponticus gestellte Johannes [3]), ein Zeitgenosse dieser, ohne Frage der-

---

1) Hier weicht er von Scur. ab durch wörtliche Uebersetzung von *θηρίων τε συστάσεις*, durch richtige Voranstellung der „Knochen“ vor die „Glieder“, worin übrigens auch fr. II gegen Scur. zeugt, durch freie Uebersetzung von *ἀλεσμοί* („Verderben“), durch die Lesart *καὶ κολάσεις* (*κόλασις*), durch die Uebersetzung von *διάβολος* („Satan“).

2) Cur., introd., p. 30. 32. Corp. Ign., p. 352. Land, anecdota I, 15; II, 29.

3) Assemani, bibl. or. III, 1, 45, nicht zu verwechseln mit dem

selben, an welchen der um etwa 30 Jahre ältere Ephräm einen Brief richtete [1]). Dass dieser in seinen wenigen, aber charakteristischen Citaten aus dem Römerbrief [2]) der auch in Scur. vorliegenden Uebersetzung folgt, wurde, wie es in der That unleugbar ist, selbst von Cureton p. 291. 294 anerkannt und seitdem von den Verfechtern des kürzeren Syrers nicht beanstandet, weil Johannes nur vier kleine Sätze citirt, welche auch vor den Augen des Excerptors Scur. Gnade fanden. Daraufhin glaubte Lipsius II, 25 ihn als einzigen positiven Zeugen für das, was er „unsern Syrer" nennt, anführen zu dürfen, und zwar deshalb, weil er in der Anführung des letzten Satzes von Rom. 2 p. 207, 10 ebenso wie Scur. ein ἐν ζωῇ zusetzt. In Wirklichkeit folgt daraus natürlich nur, dass die syrische Uebersetzung, aus welcher Scur. seinen verstümmelten Text, Johannes Monàchus aber einzelne Sätze schöpfte, diesen Zusatz bereits enthielt, was als dritter Zeuge A^1 bestätigt [3]). Aber Johannes Monachus ist nicht nur kein Zeuge dafür, dass schon zu seiner Zeit die drei Briefe an die Römer, Epheser und Polykarp, für die

---

von Assemani in der Note erwähnten Johannes von Lycopolis in der Thebais (cf. Theodoret. h. e. V, 24; Sozom. VII, 22) und noch weniger mit dem späteren Johannes von Apamea (Assemani III, 1, 50). Cureton hat es durch seine undeutliche Darstellung p. 351 sq. selbst verschuldet, dass Denzinger S. 105 ihm selbst die Verwechselung des fraglichen Johannes mit dem von Lycopolis nachsagt.

1) Assem. bibl. I, 150. Opp. Ephr. Graec. II, 186 sqq. πρὸς Ἰωάννην μονάζοντα. Vgl. die Proll. desselben Bandes p. 41. 49, darnach dem höheren Alter Ephräms zuzuweisen.

2) Aus Rom. 2 p. 246, 26; 207, 13. 24; aus demselben Kapitel p. 207, 10; aus Rom. 3 p. 207, 9; aus Rom. 5 p. 207, 11.

3) Nach Lips. II, 25 Anm. soll der Zusatz sich ausserdem noch im m. syr. finden, welches vor dem Jahre 1872 überhaupt noch nicht bis zu dieser Stelle edirt war, bei Moes. p. 7, 3 aber von diesem Zusatz frei ist. Ebenso irrig ist die Berufung auf „die von Cur. p. 291 angeführte alte lateinische Version". Diese lateinische Version existirt nicht, und Cureton hat sie nicht angeführt. Er handelt von unserer Stelle p. 294. Auf p. 291 citirt er zu einer anderen Stelle nach Jakobson das corpus Christi ms., d. h. den cod. caj., s. Anh. I, 2.

einzig ächten galten, sondern, wenn ich recht sehe, ein Zeuge gerade für den grösseren Umfang der ihm vorliegenden Briefsammlung. Das erste, lange vorbereitete, auch weiterhin ausführlich besprochene Citat aus Rom. 2 leitet er ein mit den Worten: „Der selige Ignatius, der glorreiche Märtyrer, welcher zweiter Bischof nach den Aposteln im syrischen Antiochien war, welcher, im Martyrium für Christus nach Rom hinaufziehend, Briefe an die berühmten Städte schrieb, sagt in dem [nach] Rom [bestimmten] indem er [sie] überredet, dass sie ihn nicht am Martyrium Christi hindern: Wenn ihr von mir schweigt u. s. w." Wenn man ܡ̈ܕܝܢܬܐ unverändert lässt, kann man auch nicht wie Cureton übersetzen: to certain cities. Es müssen die bedeutenden, hervorragenden Städte gemeint sein [1]), ein Ausdruck, der seine nothwendige Bestimmtheit nur dann erhält, wenn man dem Zusammenhang gemäss an die bedeutenderen Städte denkt, welche an seinem Weg von Antiochien nach Rom lagen. Jedenfalls wäre der Ausdruck lächerlich, wenn Johannes ausser dem Römerbrief, den er citirt, nur einen einzigen an eine andere Stadtgemeinde gerichteten Brief, den an die Epheser, kannte. Der syrische Ignatius, den wir bisher kennen lernten, enthielt 6 Briefe an „bedeutende Städte" und einen an einen Bischof. Nach der Mitte des 4. Jahrhunderts war er spätestens vorhanden; ob noch früher [2]), lässt sich nicht erweisen. Im Unterschied von den abendländischen Sammlungen hat die vom Syrer übersetzte Sammlung den Römerbrief mitenthalten, oder der Uebersetzer hat den möglicherweise selbständig an ihn gelangten Römerbrief in seiner Uebersetzung mit den übrigen 6, mit der sylloge Polycarpiana verbunden; denn ganz dieselbe Uebersetzungsweise ist überall im Römerbrief und den übrigen zu finden. Wenn daher fr. I alle anderen Briefe ausser dem Römerbrief citirt, so wird das wohl nicht Zeichen einer auch auf syrischem Boden noch fortdauernden Isolirung desselben sein, sondern aus dem

---

1) Vgl. Peschito Matth. 27, 16; Act. 21, 39.

2) S. Lee bei Cur., introd., p. 85 sq.; Merx, p. 79.

besonderen kirchenrechtlichen Gesichtspunct der Auswahl dieser Citate erklärt werden dürfen. In dieser Hinsicht bot der Römerbrief nichts Interessantes. Dass der Römerbrief dieser altsyrischen Uebersetzung angehörte, beweist auch seine Stellung in der armenischen Sammlung und Uebersetzung.

Mit der Interpolation dieser 7 Briefe blieben die Syrer [1]) und in Folge dessen auch die Armenier verschont, nicht aber mit den hinzugedichteten 6 Briefen, und es fragt sich, wann dieser Zuwachs ins Syrische übersetzt und mit den älteren Briefen verbunden wurde. Steht es fest, dass die 6 jüngeren Briefe 360—380 verfertigt wurden, so kann ihre syrische Uebersetzung nicht von Anfang an zum syrischen Ignatius gehört haben, dessen Bezeugung mindestens ebensohoch hinaufreicht. Will man nicht eine Conspiration zwischen Pseudoignatius und einem gleichzeitigen Syrer annehmen, so können die von ihm neu gefertigten Briefe frühestens um 400 übersetzt worden sein. Hat es mit der Abfassung der armenischen Uebersetzung im Lauf noch des 5. Jahrhunderts seine Richtigkeit, so müssen wir näher sagen, etwa um 400—450 sind jene 6 Briefe ins Syrische übersetzt worden. Dass A auch in den nacheusebianischen Briefen von einer syrischen Uebersetzung abhänge, hat Petermann bewiesen, und niemand bestritten. Dass es aber diejenige gewesen ist, von welcher wir nur wenige kümmerliche und zweifelhafte Reste besitzen, ist von vornherein wahrscheinlich, da die jüngeren Briefe doch schwerlich durch doppelte Uebersetzung ins Syrische vor den älteren werden ausgezeichnet worden sein. Zudem wissen wir, dass die syrische Uebersetzung der nacheusebianischen Briefe der älteren Uebersetzung der voreusebianischen angeschlossen worden ist. Denn aus „dem Buch des heiligen Ignatius“ hat der dem 11. oder 12. Jahrhundert angehörige Excerptor, dem wir fr. II verdanken, sowohl die Stücke aus Rom. Eph. Mgn. Sm., als die am Ende

---

1) Nur aus Versehen hat Merx in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867, S. 94 zu den Land'schen Fragmenten den interpolirten griechischen Text gesetzt.

stehenden Sätze aus Her. 1 genommen. Da nun ebenso A auf die voreusebianischen Briefe ohne die Interpolation die nacheusebianischen Briefe folgen lässt, so ist nicht daran zu zweifeln, dass der syrische Uebersetzer der letzteren sie der älteren Uebersetzung von 7 Briefen anschloss, ohne diese anzutasten. Er verfuhr also ebenso wie der Veranstalter der Sammlung U. Was man hatte, liess man sich nicht nehmen oder schlecht machen; darum verschmähte man die Interpolation; aber die neuen Titel hielt man für Gewinn.

Was zunächst die Sätze aus Her. 1 fr. II, p. 202, 10sq. anlangt, so macht erstlich ihre Kürze eine Einsicht in den Charakter dieser Uebersetzung fast unmöglich. Sodann sind es Reminiscenzen aus Pol. 1, was auch dem Fortsetzer der alten Uebersetzung aufstossen und auf seinen Ausdruck einwirken konnte. Endlich sind sie uns nur in dem jüngsten, besonders nachlässig geschriebenen Fragment erhalten. Dennoch ist die Uebereinstimmung mit A bemerkenswerth. Beide lassen das *ἐν θεῷ* hinter *παρακαλῶ σε* weg, welches alle abendländischen Zeugen haben (L^2 „in domino"). Und wenn es an sich schon auffallen muss, dass fr. II die von demselben *παρακαλῶ* abhängige zweite Ermahnung *καὶ ἐκδικεῖν σου τὸ ἀξίωμα* nicht mit aufgenommen hat, so erkennen wir aus A, dass diese Worte in der Uebersetzung selbst gefehlt haben. Die Uebersetzung von *σχόλαζε* in dem zweiten Satz durch ܐܬܐܡܨ ist deutlich wiederzuerkennen in dem „frequens esto" des Armeniers [1]). Dem fr. II eigenthümlich ist nur die gewiss dem Schreiber zur Last fallende Weglassung eines *σέ* im ersten Satz und die Zusetzung eines *πρὸς θεόν* im zweiten [2]).

Etwas älter ist nach Cur., p. 363 die Handschrift, nach welcher er ein Stück aus Tars. 2 mittheilt; dem 6. Jahrhundert soll sogar die Handschrift angehören, in welcher ein Satz aus Tars. 1 gerettet ist p. 365, und ausserdem jener Satz aus Tars. 2 wiederkehrt. Deutlich zeigt sich sofort, dass hier in andrer Art übersetzt ist, als vom alten Uebersetzer

1) Vgl. denselben Pol. 1 und die Bemerkungen oben S. 196f.

2) Vgl. Eph. 13 fr. I, p. 197, 11 *θεοῦ* ohne Bestätigung durch A.

des Ignatius. Die Anfangsworte des Tarsenserbriefs stammen aus Rom. 5, so dass wir dies Fragment (p. 365) mit Scur. vergleichen können. Statt der Umschreibung des letzteren (s. oben S. 193), heisst es hier in wörtlicher Uebersetzung: „von Syrien bis Rom kämpfe ich mit den Thieren". Auch A, welcher Rom. 5; Eph. 1; Trall. 10 mit Scur. übereinstimmt, übersetzt Tars. 1 so wörtlich. Zwischen A und dem anderen Fragment p. 363 sq. aus Tars. 2 ist keine andere Berührung, als dass beide sich mit einem zwiefachen δοκήσει begnügen, während im Griechischen dreimal das Wort steht. Wenn es sonst wahrscheinlich sein sollte, dass diese Stücke der von A benutzten syrischen Uebersetzung angehört haben, so lässt es sich durch die übrigen Abweichungen in Tars. 2 nicht unwahrscheinlich machen. Eine andere Manier zeigt diese Uebersetzung jedenfalls in der Wiedergabe von δοκήσει (cf. fr. I, p. 200, 18f.; fr. II, p. 202, 4. 5; Trall. 10; Sm. 4). Aber es wird nicht auszumachen sein, ob diese Fragmente nicht mitsammt ihrer Umgebung aus dem Griechischen übersetzt sind. Die ältere Handschrift citirt Eusebs Kirchengeschichte und Schriften des Severus; die jüngere gibt Auszüge aus Julius von Rom und Pseudodionysius. Ob alles das aus schon früher vorhandenen Uebersetzungen dieser griechischen Schriften genommen ist, kann man nach den Angaben Curetons nicht entscheiden.

Wir müssen uns begnügen, an der armenischen Uebersetzung und fr. II zwei zuverlässige und übereinstimmende Zeugen für die Erweiterung des syrischen Ignatius zu besitzen, welche noch im 5. Jahrhundert stattgefunden zu haben scheint. Chronologisch erlaubt ist dann jedenfalls die Frage, ob der Excerptor und Epitomator, als welchen wir Scur. erkannt haben, die ältere Uebersetzung des Ignatius ohne ihre Erweiterung oder mit derselben vor sich gehabt hat; denn höher hinauf, als bis in den Anfang des 6. Jahrhunderts, kann man die Existenz des Scur. nicht verfolgen. Ich will kein grosses Gewicht darauf legen, dass die Ordnung der Briefe in den Handschriften des Scur. (Pol. Eph. Rom.) abweicht von der Ordnung des fr. I, welches nur voreusebianische Briefe citirt, und dagegen wie

ein Auszug aus der vollständigeren Reihe der beiden Sammlungen aussieht, welche die älteren Briefe mit den jüngeren verbunden haben. Es entsprechen die drei Briefe des Scur. den Nummern 2. 3. 7 der Sammlung A, den Nummern 2. 3. 12 der Sammlung U (s. oben S. 111). Wichtiger möchte es sein, dass Lectüre der Briefe ad Ant. und Her. etwas zu dem Misverständnis der Worte des Interpolators beigetragen zu haben scheint, als ob Ignatius von Troas aus seiner Gemeinde einen Nachfolger im bischöflichen Amt aus Smyrna verschrieben hätte. Pseudoignatius selbst hat sich einen so groben Anachronismus nicht zu Schulden kommen lassen. Er hat Sm. 11; Pol. 7 den Zweck der Sendung jenes Gesandten nach Antiochien unverwischt gelassen, und auch wenn er Philad. 10 aus dem Diaconus einen Bischof macht, hat das ja nicht den Sinn, als ob dieser Bischof nun Bischof von Antiochien werden sollte [1]). Pseudoignatius hat vielmehr ganz bestimmt den antiochenischen Diaconus Heron als seinen Nachfolger ins Auge gefasst (Her. 8 cf. 7), gibt ihm Aufträge, als ob er es schon wäre (c. 9), und obwohl er sich nicht anmasst, ihn geradezu zu designiren, was ein Verstoss gegen die zur Zeit des Pseudoignatius gültige Regel gewesen wäre (can. Antioch. 23), so weist er doch schon im Brief an die Gemeinde sehr bestimmt auf ihn hin [2]). Aber bei nicht sehr aufmerksamer Lectüre gewann es doch den Anschein, als ob die dem Polykarp aufgetragene Fürsorge für die antiochenische Gemeinde [3]) sich auf die Zeit bis zur Ernennung eines neuen Bischofs und auf diese selbst irgendwie mitbeziehe. Von da war es dann nur ein Schritt bis zu dem

---

1) So Vedelius I, 159 sq. Auch Denzinger (S. 48) scheint dieser Auffassung zuzuneigen.

2) Antioch. 12: τὸ ποθεινόν μοι ὄνομα; cf. Her. inscr. und c. 6.

3) Antioch. 12: ἀσπάζομαι τοὺς ἱεροὺς διακόνους καὶ τὸ ποθεινόν μοι ὄνομα, ὃν ἐπίδοιμι ἀντὶ ἐμοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, ὅταν Χριστοῦ ἐπιτύχω. — c. 14: ἀσπάζομαι τὸν ἀντ' ἐμοῦ μέλλοντα ἄρχειν ὑμῶν. — c. 13: ἀσπάζεται ὑμᾶς Πολύκαρπος, ὁ ἀξιοπρεπὴς ἐπίσκοπος, ᾧ καὶ μέλει περὶ ὑμῶν, ᾧ καὶ παρεθέμην ὑμᾶς ἐν κυρίῳ. Vgl. übrigens Denzinger S. 47 f.

Irrthum, welchem andrerseits für spätere Leser durch den Ausdruck χειροτονῆσαί τινα Pol. 7 Vorschub geleistet wurde, es handle sich direct um Ernennung eines Nachfolgers für Ignatius. Dieser Irrthum tritt aber bei Scur. in einer solchen Form auf, dass selbst Cur., p. 275 die angeführten pseudoignatianischen Worte darin durchklingen hörte. Es heisst am Schluss des Briefs an Polykarp bei Scur. p. 14, 2: „Ich grüsse Den, welcher gewürdigt werden wird, nach Antiochien zu gehn statt meiner." Dass nicht etwa Pseudoignatius, welcher den Text der Sammlung U oder A vor sich hatte, aus diesen Worten des Scur. geschöpft hat [1]), bedarf keines anderen Beweises, als des vorhin gelieferten Nachweises, dass Pseudoignatius den in diesem Gruss ausgesprochenen Irrthum gar nicht theilt. Aber auch das sollte keines Beweises bedürfen, dass weder Ignatius, noch irgend ein Schriftsteller früherer Jahrhunderte diesen Gruss geschrieben, oder gemeint haben könnte, Polykarp oder die Gemeinde von Smyrna solle, sei es nach eigenem Ermessen, sei es auf den Vorschlag des Ignatius, den Antiochenern einen Bischof zuschicken. Die Versuche z. B. von Cureton (introd., p. 44), das angebliche Verfahren des Ignatius psychologisch erklärlich zu machen, zeigen nur, dass man von der geschichtlichen Unmöglichkeit keine Ahnung hat [2]). In den Zeiten vom 4. Jahrhundert an mag man etwa Beispiele finden, die eine entfernte Aehnlichkeit mit solcher Bischofswahl haben, und doch wäre die Aehnlichkeit nur eine scheinbare. Denn entweder sind es grössere Synoden, welche in strittigen Fällen einen bischöflichen Stuhl besetzen, oder doch die Anerkennung einer beanstandeten Wahl durchsetzen, oder es ist der Metropolit, der von seiner Gewalt Gebrauch macht, ohne, wie es die Regel erforderte [3]), die übrigen Bischöfe der Provinz zu Rathe zu

---

1) So Lips. I, 84. 99 f. 103.

2) Besonders deutlich ist das auch bei Buns. II, 32, welcher sogar die dem Polykarp in Bezug auf seine eigene Gemeinde ertheilten Rathschläge als Anweisungen für die interimistische Verwaltung der antiochenischen Gemeinde glaubte verstehen zu können (II, 94 f.).

3) Can. Nic. 4; Antioch. 16. 19.

ziehn. Die Besetzung des antiochenischen Bischofsstuhls durch Bischof und Gemeinde von Smyrna war zu allen Zeiten unmöglich. Lipsius freilich urtheilt, der syrische Text nöthige gar nicht, an einen Nachfolger des Ignatius zu denken. Aber in welcher anderen Beziehung sollte der von Smyrna nach Antiochien zu sendende Mann an des Ignatius Stelle treten? Dass aber der Syrer, d. h. der Epitomator der alten syrischen Uebersetzung, den ursprünglichen Text des Ignatius im Traume gelesen haben müsste, wenn die Sache sich so verhielte, wie vorhin gezeigt wurde, hätte am wenigsten Lipsius (I, 100 Anm.) dagegen geltend machen sollen, der sogar annahm, Pseudoignatius habe aus dem nackten ἀντ᾽ ἐμοῦ, welches bei Scur. erhalten sei, seinen Irrthum geschöpft, während Pseudoignatius, wenn man seine Worte nicht im Traume liest, den Irrthum geradezu ausschliesst. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, was sich als einzige Erklärung des sonderbaren ἀντ᾽ ἐμοῦ darbietet, dass der unrichtig verstandene Antiochenerbrief den Epitomator des syrischen Ignatius in seiner Auffassung des Briefs an Polykarp bestimmt habe. Ist dem so — und ich wüsste nicht, was dagegen zu erinnern wäre —, so hat Scur. „das Buch des heiligen Ignatius“ in derselben vermehrten Auflage vor sich gehabt, in welcher es der armenische Uebersetzer und der Fragmentist II, jener vielleicht ein Jahrhundert vor ihm, dieser vielleicht 5 oder 6 Jahrhunderte nach ihm, benutzt haben.

Damit sind wir schon zur Betrachtung des Scur. für sich als eines literarischen Products übergegangen. Das Erste, was sich sofort der äusserlichen Betrachtung aufdrängt, ist das Zeugnis des Werks selbst, dass die drei Stücke, die es enthält, nur ein Bruchstück der ignatianischen Briefe seien. Nach allen Zeugen der altsyrischen Uebersetzung, nämlich ausser den Handschriften des Scur. noch nach fr. II p. 201, 7; fr. XV p. 296 und A^1 hat der Anfang von Rom. 4 von jeher gelautet: „Ich schreibe allen Kirchen und thue kund Jedermann.“ Dies ist ohne Frage auch die richtige Lesart, denn zu den genannten Zeugen tritt A^2, ferner sämmtliche griechische und lateinische Handschriften der Sammlung

B [1]) und eine Anführung bei Timoth. p. 210, 3. Es kommt hinzu, dass die Rücksicht auf Pol. 8 (ἐπεὶ πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράφειν) und das Gefühl allzu grosser Hyperbolie des Ausdrucks die Beseitigung des πάσαις nahelegte [2]). Nun leuchtet aber ein, dass Ignatius, gleichviel ob der geschichtliche oder der aus seiner Rolle schriftstellernde, so nicht an die Römer schreiben konnte, wenn er ausser an diese Gemeine nur noch an die zu Ephesus einen Brief gerichtet hat. Nicht einmal den Brief an Polykarp, als einen indirect an die Gemeinde zu Smyrna gerichteten, kann man zu Hülfe nehmen; denn erst von Troas aus ist der geschrieben, und als Ignatius vorher von Smyrna aus nach Rom schrieb, konnte er nicht wissen, ob er überhaupt noch einen Brief schreiben werde. Es redet hier Einer, der eben jetzt, in jenen Tagen damit beschäftigt ist — denn γράφω sagt er, nicht ἔγραψα —, an eine Reihe von Gemeinden Briefe zu richten, in welchen unter anderem auch seine Freudigkeit zum Martyrium Ausdruck fand. Die zaghaft genug ausgesprochene Meinung, Ignatius spreche hiermit den Wunsch aus, dass alle Kirchen es erführen, wie er zum Martyrium stehe (Cur., p. 396 sq.), ist doch keine Auslegung, sondern eine klägliche Ausflucht. Selbst wenn Ignatius diesem sonderbaren Wunsch diesen sonderbaren Ausdruck gegeben und damit die Römer aufgefordert hätte, zur Verwirklichung desselben etwas beizutragen, so wäre doch ein Brief an die Römer nicht der Ort, solchen Wunsch auszusprechen. Für die meisten Kirchen des Erdkreises wäre der Umweg über Rom, welchen der Wunsch des Ignatius darnach zu nehmen hätte, um ans Ziel zu kommen, doch gar zu wunderlich. Sieht man aber in diesen Worten auch nur die Aussage, dass er „einigen Kirchen" seinen Wunsch schriftlich gemeldet habe und anderen ihn in andrer Weise melden lasse (Buns. I, 118), so sollte man auch einsehn, dass man mit dem einen Epheser-

1) In pl ist der Schreiber vom ersten „omnibus" zum zweiten abgeirrt.

2) So colb. L¹ Metaphr. mart. syr.

brief nicht ausreicht. Es kennt also Scur., wenn nicht aus einer ihm vorliegenden Sammlung, dann wenigstens aus dieser von ihm selbst unangetastet gelassenen Stelle des Römerbriefs ausser diesem noch eine grössere Zahl von Gemeindebriefen, und da er nirgendwo bezeugt, dass er alle ignatianischen Briefe, und dass er sie vollständig mittheile, und da seine Landsleute längst eine grössere Sammlung ignatianischer Briefe in ihrer Sprache lasen, so fällt jeder Grund hinweg, an andere Briefe zu denken, als an diejenigen, welche Ignatius ebenso wie den an die Römer während seines mehrtägigen Aufenthalts in Smyrna schrieb, nämlich an Eph. Mgn. Trall.

Die Briefe, welche Scur. enthält, können aber überhaupt nicht in der Gestalt ursprünglich abgefasst sein, in welcher sie Scur. darbietet, und zwar gilt dies wiederum ganz abgesehn von der Aechtheit oder Unächtheit der ignatianischen Briefe überhaupt. Es bedarf zum Beweise keiner durchgängigen Vergleichung des Zusammenhangs im griechischen Ignatius mit der Zusammenhangslosigkeit in diesem syrischen. Ein Beispiel aus jedem der drei Briefe wird den Epitomator ausreichend charakterisiren. Der Epheserbrief, welcher auch in Scur. mit einer sehr feierlichen Grussüberschrift beginnt, entbehrt hier jedes entsprechenden Schlusses. Da derselbe auch in dieser abgekürzten Gestalt ein Dankschreiben für die freundliche Begrüssung des in Smyrna eingetroffenen Verfassers von Seiten der ephesischen Gemeinde durch ihren Bischof Onesimus ist, und da sich Ignatius während der Abfassung noch in der nahegelegenen, den Ephesern jedenfalls wohlbekannten Gemeinde aufhält, so erwartet man, dass gerade am Schluss diese Beziehungen noch zum Ausdruck kommen. Aber dieser vermeintliche Brief schliesst mit dem Satz: „Und es war der Anfang demjenigen, was in Gott vollendet war.“ Kein *ἀσπασμός* irgend welcher Art, kein *ἔρρωσθε*, oder *ἡ χάρις Ἰ. Χρ. μεθ᾽ ὑμῶν*, kurz nichts von dem, was christliche und menschliche Höflichkeit jener Zeit erforderte, lenkt von der heilsgeschichtlichen Betrachtung zum Anlass des Briefes und und zum persönlichen Verhältnis des Verfassers zu den Lesern

um. Vergeblich beruft sich Bunsen II, 44 darauf, dass ja auch einer der nach seiner Meinung erdichteten Briefe, der an die Trallianer, des ἔρρωσθε ermangele. Die Stelle dieses in den übrigen Briefen mannigfaltig erweiterten Schlussgrusses würde hier völlig ausreichend der Wunsch vertreten, dass die Trallianer in Christus untadelig möchten erfunden werden. Aber es fehlt auch das ἔρρωσθε gar nicht und ist nur durch allerlei noch nach demselben sich aufdrängende Herzensergüsse um einige Zeilen vom letzten Wort des Briefs entfernt. Schon früh wurde selbst diese Form des Schlusses ungenügend gefunden [1]), und G^2 hat durch sein ὀναίμην ὑμῶν ἐν κυρίῳ geradezu Bunsen vorgearbeitet, welcher dem in Scur. gleichfalls ohne Gruss schliessenden Brief an Polykarp einen ebensolchen Schlussgruss andichtete (II, 31). Aehnlich hat Lipsius in dem ܫܠܡ d. i. explicit des Schreibers, welches in cod. α hinter dem Polykarpbrief steht, ein Schlusswort entdecken wollen. Früher (I, 100. 137. 159) schien er geneigt, in allen drei Briefen den mangelnden oder ungenügenden Schluss aus diesem Wort zu ergänzen; in seinen Text ist schliesslich nur am Ende des Polykarpbriefs (II, 188) ein ἡ χάρις als Uebersetzung von ܫܠܡ übergegangen. Nun steht freilich hier in β deutlicher: „Sie (d. i. die Epistel) ist zu Ende" (ܫܠܡܬ), in γ: „Es ist zu Ende die erste", und ganz ebenso hinter Eph. und Rom. Es ist ferner aus allen syrischen Drucken zu sehn, dass die Schreiber mit einem solchen ܫܠܡ ihre Arbeit zu schliessen pflegen. Es ist auch bekannt, dass das substantivische ܫܠܡ weder χάρις noch χαίρειν heisst [2]); und es ist der syrische Brief, welcher mit diesem Worte schlösse, ebensogut noch erst zu entdecken, wie der griechische, der auf ἡ χάρις auslautete. Aber Ignatius ist eben ein eigenthümlicher Schriftsteller, der eigenthümlich behandelt sein will. Schon im 6. Jahrhundert hatte allerdings das Versehn eines Schreibers und Einiger, die ihm nachfolgten, dem

---

1) Vgl. die verschiedenen Erweiterungen in A G^2 L^2.

2) Wenn nicht εἰρήνη, dann etwa ἀσπασμός Matth. 23, 7; Col. 4, 18.

Polykarpbrief den Schluss gegeben: ἀμήν· ἡ χάρις, aber weniger abgeschmackt ist dies darum doch nicht, weil Gregor der Grosse es schön fand (vgl. oben S. 88).

Doch auch, was diesem „Punctum" der syrischen Schreiber vorangeht, kann ein Verständiger nicht geschrieben haben, am wenigsten am Schluss eines Briefes. Die Uebersetzung wird viele Worte ersparen und andere begründen. „Es betet an mein Geist das Kreuz, welches ist ein Anstoss den Ungläubigen, euch aber zur Erlösung und zum ewigen Leben. Es wurde verborgen vor dem Fürsten dieser Welt die Jungfrauschaft der Maria und die Geburt des Herrn (und sein Tod) [1]), und drei Geheimnisse des Geschreies, welche vollbracht wurden in der Stille Gottes von Seiten des Sterns. Und von da an [2]), in der Offenbarung des Sohnes begann aufzuhören die Zauberei und alle Fesseln zu verschwinden, und das alte Reich und der Irrthum der Bosheit war vernichtet. Von da an wurde Alles zumal erschüttert, und Auflösung des Todes wurde bedacht, und es nahm seinen Anfang, was in Gott vollendet war." Es war doch wohl gerathener, wenn Cur., p. 286 angesichts dieses Textes und insbesondre in Bezug auf die drei Geheimnisse urtheilte, es sei nicht leicht, den genauen Sinn dieser Worte zu erkennen, als so eigenthümliche Auslegungen zu wagen, wie sie z. B. Lips. I, 128—136 erwähnt und weiterführt. Nach dem, was oben S. 212 f. vgl. 187 über das Verhältnis des Fragments XIII zu Scur. und über den Werth des cod. γ bemerkt worden ist, ist es gerathen, die Lesart καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ mit oder ohne vorangehendes ὁμοίως, in den Text aufzunehmen. Aber die Anknüpfung der drei Geheimnisse durch καί ist beiden Handschriften des Scur. gemein. Dass dies für Den, der vom griechischen Text herkommt und diesen richtig versteht, „unsinnig" erscheint, ist gewiss, aber darum auch das Weitere, dass weder Ignatius, noch sein syrischer Uebersetzer so geschrieben hat, wohl aber der Schreiber des Archetypus von β und γ. Dessen „Un-

1) Vgl. über diese und andere Varianten oben S. 187. 213 f.

2) Vgl. Petermann S. 55.

sinnigkeit“ und „Unverstand“ bestand aber, wenn er wirklich so harte Worte verdient haben sollte, darin, dass er nicht merkte, die drei vorher genannten Thatsachen seien eben die drei Geheimnisse, und daher diese durch sein *καί* geradezu absonderte, indem er es wahrscheinlich dem Leser völlig überliess, die drei Geheimnisse zu errathen. Dann war es völlig gleichgültig, ob vorher der Tod des Herrn erwähnt war oder nicht, und dieser kam um so leichter in Wegfall, wenn in der syrischen Uebersetzung entsprechend dem griechischen Text ursprünglich *ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος αὐτοῦ* oder *τοῦ κυρίου* stand, wodurch das dritte Stück als Anhängsel charakterisirt war, über welches hinweg sich das Folgende wieder an die Erwähnung der Geburt Jesu anschloss. Was sich Scur., sei er nun Uebersetzer oder Epitomator einer Uebersetzung, bei seinen Worten eigentlich gedacht habe, hat Niemand deutlich gemacht. Auch Lips. I, 132 verzichtet darauf und begnügt sich, nachdem er die Worte ܡܢ ܕܝܢ ܟܘܟܒܐ als eine sinnlose Uebersetzung auf *ἀπὸ τοῦ ἀστέρος* zurückgeführt, dem so entstandenen griechischen Text zu einem Sinn zu verhelfen. Dem Uebersetzer würde ich nun schon von vornherein nicht gerne zutrauen, dass er den baaren Unverstand niedergeschrieben habe, es fehlt dafür an unzweideutigen Beispielen bei ihm. Es empfiehlt sich mehr, ein gründliches Textverderbnis anzunehmen, welches entweder durch das etwas gewaltsame Abkürzungsverfahren des Scur. entstanden, oder schon von ihm vorgefunden ist. Aber das gewagte Unternehmen, einen zugestandener Massen sinnlosen syrischen Text auf einen griechischen Text zurückzuführen, hilft auch zu nichts. Denn *ἀπὸ τοῦ ἀστέρος* [1]) kann ja ebensowenig heissen „vom Stern an“, d. i. „seit Erscheinung des Sterns“, als *ἀπὸ τῆς πόλεως* „seit Gründung der Stadt“. Aber auch diese Unmöglichkeit zugegeben, so wäre gesagt, dass unmittelbar

---

1) So heisst's auch noch im Text bei Lips. II, 194. Die Deutung davon I, 132. Die Auslegung der Stelle überhaupt wird festgehalten II, 9 Anm. 1.

nach [1]) der Erscheinung des Sterns die drei Geheimnisse des Geschreies in der Stille Gottes vollbracht worden seien. Auf die unmittelbare Folge würde gerade Gewicht gelegt; es bliebe freilich unbegreiflich, warum überhaupt die Erscheinung des Sterns statt der dadurch angezeigten Geburt Christi als Ausgangspunct dieser göttlichen Thätigkeit genannt wäre; aber jedenfalls wäre man verpflichtet, die drei Geheimnisse des Geschreies in der nächsten Zeit nach dem Matth. 2 Erzählten nachzuweisen, was Niemand auch nur versucht zu haben scheint. Man hat sich ferner gestattet, die drei Geheimnisse des Geschreies in drei geheimnisvolle Rufe zu verwandeln vermöge einer Exegese, die allerdings auch auf biblischen Gebiet noch vorkommt [2]), und diese dann entweder in dem dreitheiligen Engelgesang Luc. 2, 14 (Cur. 286) oder in den Himmelsstimmen Matth. 3, 17; 17, 5, — und endlich sei es Luc. 1, 26 ff. oder Matth. 1, 20 f. wiederzufinden [3]). Was die Vollbringung dieser Rufe eigentlich sein soll, ist mir nicht verständlich. Sind die drei Rufe selbst die Ereignisse, die unmittelbar nach Erscheinung des Sterns geschehen sein sollen, so passt weder ein Engelgruss, der vor der Geburt Christi erfolgt ist, noch die Himmelsstimmen, die ans Ende des Lebens Christi fallen; aber diese Rufe sind auch nicht in der Stille Gottes „vollbracht worden" und sind keine dem Teufel verborgene Geheimnisse. Gerade bei Matthäus, der sichtlich zu Grunde liegt (vgl. Lips. II, 9 f.), besteht ein so deutlicher Zusammenhang zwischen den durch wenige Zeilen getrennten Worten der Himmelsstimme Matth. 3, 17 und dem Wort des Teufels Matth. 4, 3, dass kein auf Matthäus fussender Schriftsteller daran denken konnte, jener Ruf sei dem Teufel verborgen geblieben. Sind aber nicht die Rufe

---

1) Wie man sagt *ἀπὸ δείπνου*; vgl. Kühner, ausführliche griechische Gr. II, 396 (2. Aufl.).

2) Ich denke an die noch immer gewöhnliche Erklärung von *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* Matth. 24, 15.

3) So Lips. I, 133. In II, 9 erklärt er sich nicht ganz abgeneigt, nach Volkmar als letzten Ruf Marc. 14, 37 oder Matth. 27, 54 gelten zu lassen.

gemeint, sondern vielmehr das darin ausgesprochene Geheimnis selbst, so schmilzt die Dreiheit zur Einheit zusammen, und das eine Geheimnis der Gottessohnschaft Christi wird gerade vom Teufel und seinen Geistern nach der synoptischen Darstellung früher und unverhohlener bezeugt, als von irgend welchen Menschen [1]. Ich bekenne, es nicht zu verstehen, wie man sich bei einer solchen Fülle von Unmöglichkeiten beruhigen kann. Vergeblich sncht man auch nach einer Antwort auf die Frage, was dieser ganze Erguss am Schluss eines Briefs bedeute. An einen Satz, welcher den Vorzug schweigsamer Tüchtigkeit vor redseliger Nichtigkeit ausspricht, schliesst dieser angebliche Ignatius die Versicherung seiner Verehrung des Kreuzes Christi, welches den Ungläubigen ein Aergernis ist, den Gläubigen aber zum Heil gereicht, und kommt von da auf die Verborgenheit der Heilsthatsachen vor dem Tenfel. Soll überhaupt hier noch ein Zusammenhang erkannt werden, so besteht ein solcher zwischen der Erkenntnislosigkeit der Ungläubigen und der des Teufels und dann wieder zwischen dieser und dem Untergang der Herrschaft des Teufels. Aber was die mit c. 18 beginnende Gedankenreihe hervorgerufen habe, bleibt bei Scur. ein *μυστήριον σεσιγημένον*, weil er die Warnung vor den Irrlehrern, welche das Kreuz wie den geheimnisvollen Lebensanfang Jesu nicht erkennen, aus seinem Text verloren hat. So kann es denn in der That den Anschein gewinnen, als habe sich Ignatius durch eine schlechthin unmotivirte Anspielung an 1 Cor. 1, 18—24 verleiten lassen „im Folgenden das Christenthum als die neue Religionsökonomie erscheinen zu lassen“ (Lips. I, 126) und damit dann seinen Brief ebenso geschmacklos als dem Anlass unangemessen zu schliessen.

Am Polykarpbrief ist wiederum der Schluss sonderlich bezeichnend, an welchem sich, wie schon gezeigt wurde, Kenntnis der nacheusebianischen Briefe verrieth. Aber die Erinnerung an den Antiochenerbrief diente dem Epitomator nur

1) Vgl. ausser Matth. 4 noch 8, 29; Marc. 3, 11; 5, 7.

dazu, einen verständlichen Satz zu gewinnen und damit den ganzen Text abzubrechen. Die letzten Sätze lauten: „Ich freue mich an euch zu aller Zeit“ (c. 6). „Der Christ hat nicht Gewalt über sich selbst, sondern Gott zu dienen, ist er bereit“ (c. 7). „Ich grüsse Den, welcher gewürdigt werden wird, nach Antiochien zu gehn statt meiner, wie ich dir befohlen habe“ (c. 8). Das ist's, was von c. 7 u. 8 des ursprünglichen Briefs übriggeblieben ist. Die Nachrichten über die persönliche Lage des Briefverfassers, die Aufträge an Polykarp, die Grüsse an viele Einzelne, deren Liebe Ignatius in Smyrna erfahren hat, kurz Alles, was dem Brief den Briefcharakter sichert, liess der Epitomator weg. Was für ein Interesse hätte auch für ihn die Familie des Epitropus und der liebe Attalus und die theure Alke haben sollen! Aber die Sentenz in c. 7 gefiel ihm. Einen besseren Beweis dafür, dass sie ihrem ursprünglichen Zusammenhang entrissen sei, gibt es gar nicht, als das Urtheil von Lipsius I, 99, es sei eben eine ganz allgemein gehaltene Sentenz, gerade in ihrer Isolirung wirksam, nach deren Zusammenhang zu fragen unerlaubt sein soll.

Mehrere solche wirksame Sentenzen hat Scur. auch aus Rom. 6—10 ausgewählt. Diese 5 Kapitel sind bei ihm nach Abrechnung der eingeschobenen Stücke aus Trall. 4. 5 auf 7—8 Zeilen des syrischen Drucks zusammengeschmolzen. Eine der Sentenzen ist das berühmte ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται (c. 7); aber unmittelbar davor steht: „Schmerzen der Geburt erheben sich wider mich“ (c. 6). Im griechischen Text fliesst dort Alles so untadelig fort, dass Lipsius in Bezug auf c. 6 bekennt, von den gewöhnlichen Kriterien, an welchen er den Interpolator sonst erkannt habe, im Stich gelassen zu sein (I, 142; II, 177f.) So wird denn auch in der Ausgabe II, 200 die zu zweit genannte Sentenz ihrem Zusammenhang wiedergegeben. Die syrischen Fragmente werden zu Hülfe genommen, um die Lücke auszufüllen, und es wird somit principiell anerkannt, dass Scur. wenigstens stellenweise nur Auszug aus der in den Fragmenten und in A vorliegenden inhaltreicheren Uebersetzung der ignatianischen

Briefe ist. Und das eben ist's, was die obigen Untersuchungen erwiesen haben.

Im ersten Stadium der durch die Auffindung des Scur. veranlassten Verhandlungen hat man seitens der Vertheidiger seiner Ursprünglichkeit den Gegnern bis zur Ermüdung oft eine Beantwortung der Frage abgefordert, welche Gründe den Epitomator zu seinen Weglassungen bestimmt haben sollten. Aber erstlich wurde die Frage ganz unrichtig gestellt, wenn man an einen excerpirenden Uebersetzer dachte (s. oben S. 190). Nur unter dieser Voraussetzung hatte es ja einen Sinn, von unverantwortlicher Nachlässigkeit, betrüglicher Unterdrückung kostbarer Reliquien eines hochverehrten Märtyrers und überdies eines syrischen Apostelschülers zu reden. Existirte aber längst vor dem Urheber dieser abgekürzten Textgestalt eine ziemlich weit verbreitete Uebersetzung der 7 Briefe, so konnte ein Mönch des 6., vielleicht auch des 5. Jahrhunderts bei allem Respect vor dem Ganzen das Beste aus dem Guten auswählen, so gut wie Andere einzelne Reden und Briefe des Basilius oder Evagrius oder Johannes Monachus abschrieben und auch Auszüge aus solchen Schriften veranstalteten (Cur., introd., p. 33; Corp., p. 341 f. 348 f. 357. 359). Nach einem Grund der Auslassungen ist da niemals zu fragen, am allerwenigsten aber auf kirchenpolitische oder dogmatische oder gar historisch kritische Bedenken als Motiv zu rathen (so Cur., introd., p. 35. 37. 65). Höchstens nach dem Gesichtspunct und Zweck der Auswahl wäre zu fragen. Deutlich ausgesprochen, aber nicht streng befolgt ist derselbe in fr. I (s. oben S. 197). Gar keinen besonderen Zweck verfolgte der Schreiber des fr. II. Er schrieb aus, was ihm besonders wohlgefiel, erbaulich oder geistvoll erschien, und nachdem er den Ignatius durchblättert hatte, nahm er die apostolischen Constitutionen vor. Auch in Scur. ist ein bestimmter Zweck der Auswahl nicht erkennbar; gewiss aber darf man diesem Epitomator nicht wie Merx (p. 80) das kirchenrechtliche Interesse des fr. I unterschieben. Denn er gibt nicht Sätze, welche Art und Geltung kirchlicher Canones haben; dann würde er gewiss

Kapitel wie Eph. 4—6 nicht weggelassen und den Römerbrief nicht aufgenommen haben. Er gibt aber überhaupt nicht Sätze, sondern gerade dadurch steht Scur. eigenthümlich da, dass er den Briefen einigermassen das Ansehn von Briefen lässt, dass er nicht Auszüge aus ihnen, sondern dass er sie im Auszug gibt und daher, wo er grössere Stücke ausstiess, einen gewissen Zusammenhang herzustellen sucht. Wie wenig ängstlich er dabei verfährt und wie wenig er dabei auf Täuschung abzielende Künste anwendet, haben die vorhin angeführten Beispiele doch wohl zur Genüge gezeigt. Er beginnt jeden Brief anscheinend mit der besten Absicht, alles Wesentliche, für spätere Zeiten noch Werthvolle daraus aufzunehmen; aber allmählig erlahmt er. Daher die auffallende Erscheinung, dass Pol. 1—6 fast unverkürzt geblieben sind, c. 7 u. 8 dagegen fast ganz ausfielen. Gerade so verhält sich's mit Rom. 1—5 einerseits und 6—10 andrerseits. Nur der Epheserbrief trägt eigentlichen Excerptcharakter. Ein Grund davon wird der verhältnismässig grosse Umfang desselben sein, sodann enthält dieser schon in c. 2, wie der Brief an Polykarp erst am Schluss, der Römerbrief so gut wie gar nicht, Personalien, für welche man schon nach einem Menschenalter kaum mehr Interesse haben konnte. Dadurch kam der Schreiber von vorneherein ins Excerpiren und wählte nun hauptsächlich mehr oder weniger sententiöse Stücke aus. Erst gegen den Schluss zogen die vorhin besprochenen heilsgeschichtlichen Erörterungen seine Aufmerksamkeit auf sich, aber sie festzuhalten gelang auch diesen nicht. Es zeigt sich eine Flüchtigkeit, welche das sehnliche Verlangen des Schreibers nach dem ܫܠܡ verräth. Ob dieser Schreiber bei seiner Arbeit an andere Leser dachte, oder ob er nur für sich den wesentlichen Inhalt eines Buchs, das er nicht besass, erwerben wollte; ob er eine Vorstellung von der späteren Verwendung seiner Epitome hatte oder nicht; ob er vielleicht nur schrieb, weil er schreiben sollte, alles das sind Fragen, welche man ebensogut aufwerfen könnte, welche aber ebensowenig beantwortet zu werden verdienen, als diejenige, deren Beantwortung ich hiermit schliesse. Es erscheint mir auch

unnöthig, noch zu zeigen, dass im Fall der Ursprünglichkeit der in Scur. vorliegenden Textgestalt, dem Interpolator, welcher diesen ächten Ignatius zu den 7 Briefen, wie sie Euseb las, erweitert hätte, ein durchaus undenkbares Verfahren zugeschrieben werden müsste. Es ist in dieser Hinsicht schon von Denzinger und Uhlhorn das Ausreichende geleistet worden.

Dieselben 7 Briefe, welche Euseb als die einzigen ihm bekannten und von Niemand bezweifelten Briefe des Ignatius aufzählte, welche Athanasius las und vielleicht noch zu dessen Lebzeiten Pseudoignatius [1]) umarbeitete und erweiterte, sind spätestens um die Mitte des 4. Jahrhunderts ins Syrische übersetzt worden. In derjenigen Gestalt, welche in der mediceischen Handschrift, der lateinischen Uebersetzung der gleichen Sammlung und der armenischen Uebersetzung wesentlich unversehrt erhalten ist und auch aus den Trümmern der syrischen Uebersetzung wie aus der Umarbeitung des Interpolators wiedererkannt werden kann, sind diese Briefe der Gegenstand der folgenden Untersuchungen.

---

1) Die Ausnahme, von der oben S. 128. 161 ff. die Rede war, kann hier ausser Betracht bleiben.

III.

Der geschichtliche Gehalt der Briefe des Ignatius und des Polykarpus.

Die bisherige Untersuchung der Verbreitung und mannigfachen Verarbeitung der ignatianischen Briefe führte uns nicht über die Zeit Eusebs hinauf, bot aber auch weder Anregung noch Mittel zur Ausdehnung der Kritik auf die 7 Briefe, welche sich als ursprünglicher Kern der ignatianischen Literatur herausgestellt haben. In ihnen selbst müsste beides liegen. Daher muss vor jeder Erörterung der Aechtheitsfrage der im weiteren Sinn geschichtliche Gehalt der Briefe auf exegetischem Wege gewonnen werden, was um so leichter gelingen wird, wenn man diese Briefe vorläufig für das nimmt, als was sie sich geben und wofür das kirchliche Alterthum sie gehalten hat. Mit ihnen muss aber und kann unbedenklich Polykarps Brief an die Philipper verbunden werden; denn wenige Wochen oder höchstens Monate nach jenen und mit deutlicher Beziehung auf dieselben will dieser geschrieben sein, so dass Diejenigen, welche die Briefe des Ignatius überhaupt oder ihre in den Sammlungen U und A erhaltene Gestalt für eine literarische Fiction erklärt haben, sich genöthigt sahen, ihr Urtheil auf den Brief Polykarps

auszudehnen, während eine Beanstandung der Aechtheit des Polykarpbriefes bei gleichzeitiger Annahme der Aechtheit der ignatianischen weder bisher vorgekommen ist, noch auch zu erwarten steht, da die kritische Thätigkeit stets von der Verwendbarkeit ihrer Ergebnisse abhängig ist.

I. Die Christenverfolgung zu Antiochien und der Process des Ignatius.

Die vier Briefe an die Gemeinden zu Rom, Ephesus, Magnesia und Tralles schreibt Ignatius in Smyrna, nahe der Mitte des Wegs von Antiochien nach Rom, wohin er unter Bewachung von 10 Soldaten transportirt wird, um dort im Thierkampf zu sterben. Dass wir über alles das, was ihn in diese Lage gebracht hat, aus seinen Briefen überaus wenig auch nur errathen können, hat nicht bloss in seiner energisch dem bevorstehenden Martyrium zugewandten Stimmung seinen Grund; es fehlte auch der Anlass zu Mittheilungen dieses Inhalts, da die drei genannten asiatischen Gemeinden ihn durch Gesandte in Smyrna begrüsst hatten, und durch diese, welchen Ignatius nach mehrtägigem Verkehr seine Briefe mitgab, Alles erfahren konnten, was sie in dieser Hinsicht zu wissen wünschen mochten. Dass auch den Römern sein Brief durch persönlich Bekannte überbracht wurde, kann man noch nicht aus den Worten *γράφω δὲ ὑμῖν ταῦτα δι' Ἐφεσίων* (c. 10) schliessen. So konnte er sich füglich ausdrücken, wenn die ephesischen Gesandten den Brief auch nur bis Ephesus mitnahmen, um ihn von dort aus durch irgend eine passende Gelegenheit auf dem Seeweg nach Rom zu befördern. Sehr wahrscheinlich aber ist es doch, dass jener Crocus, welcher offenbar als Glied der ephesischen Gemeinde die übrigens aus Geistlichen zusammengesetzte Gesandtschaft der Epheser nach Smyrna begleitet und dort dem Märtyrer

ganz besondere Liebe bewiesen hat (Eph. 2), eben deshalb auch im Römerbrief allein von allen Christen, mit denen Ignatius in jenen Tagen verkehrt hat, und unmittelbar nach den vorhin angeführten Worten genannt wird [1]), weil Crocus sich erboten hat, Ueberbringer des Briefs nach Rom zu sein. Aber schon von Syrien aus sind mehrere Christen ihrem Bischof vorangeeilt [2]), so dass auch die römische Gemeinde nicht erst durch seinen Brief von seiner Verurtheilung und der Christenverfolgung in Antiochien zu benachrichtigen war. So verstand sie auch unmittelbar, was wir erst aus den Angaben der später von Troas aus geschriebenen Briefe sicher erkennen, welche besondere Lage seiner Gemeinde Ignatius im Sinn hatte, wenn er bat: „Gedenket in eurem Gebet der Gemeinde in Syrien, welche statt meiner Gott zum Bischof hat. Jesus Christus allein wird sie [als Bischof] beschützen und euere Liebe." [3])

Die Christenverfolgung, deren Opfer Ignatius ist, ist nach seiner Voraussetzung noch im Gang, während er in Smyrna verweilt. Aber in Troas erreicht ihn die Nachricht, dass seiner Gemeinde der Friede wiedergeschenkt ist (Phil. 10. Sm. 11. Pol. 7). Die Ausdehnung oder vielmehr die örtliche Beschränkung der Verfolgung ist deutlich angezeigt. Die römische Gemeinde, wie die sämmtlichen asiatischen Gemeinden, mit welchen Ignatius in Berührung kommt, er-

---

1) c. 10. Wie eine Erläuterung des *δι' Ἐφεσίων* wird diese Bemerkung durch *δέ* ans Vorige angeknüpft. Damit möchte auch die Frage von Lips. I, 87 erledigt sein.

2) c. 10: *περὶ τῶν προελθόντων με ἀπὸ Συρίας εἰς Ῥώμην εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ, πιστεύω ὑμᾶς ἐπεγνωκέναι, οἷς καὶ δηλώσατε ἐγγύς με ὄντα.* Dieser Text des colb. bedarf keiner Correctur; das selbstverständliche *αὐτούς* ergänzt sich leicht zu *ἐπεγνωκέναι.* Die Aenderungen *προςελθόντων* L¹ G² L², vielleicht auch A², *συνελθόντων* Metaphr. taugen nichts. Mit colb. stimmt wahrscheinlich A¹. Völlig abweichend ist mart. syr. Moes., p. 10, 7.

3) Rom. 9. Cf. Eph. 21. Trall. 13. Mgn. 14. An letzterer Stelle ist die antiochenische Gemeinde als ein von der glühenden Hitze der Verfolgung versengtes Feld vorgestellt, das nach einem erfrischenden Thaue verlangt.

freuen sich ungestörter Ruhe. Abgesehn davon, dass jede im anderen Fall unvermeidliche Andeutung des Gegentheils fehlt, und dass die Bemühungen dieser Christen um den Märtyrer und die Zumuthungen, welche er ihnen in Bezug auf seine Gemeinde macht, dies voraussetzen, so betont Ignatius auch wiederholt den Unterschied seiner und ihrer Lage in einer Weise, dass man erkennt, die asiatischen Gemeinden stehen nicht unter dem Druck einer Verfolgung [1]). Wir hören nicht einmal eine deutliche Warnung vor allzugrossem Vertrauen auf diesen Frieden, welche dem Ignatius nach seinen Erfahrungen besonders nahe liegen musste. Nur die Gemeinde der Stadt Antiochien ist betroffen worden; denn der in allen vier von Smyrna aus geschriebenen Briefen wiederkehrende Ausdruck *τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας* (Röm. 9. Eph. 21. Mgn. 14. Tr. 13) kann nichts Anderes bedeuten, als der an den entsprechenden Stellen der drei späteren Briefe (Phil. 10. Sm. 11. Pol. 7) ebenso constante Ausdruck *τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας*. Dass es sich in der That nur um diese städtische Gemeinde handelt, deren Bischof Ignatius ist, zeigt sich auch darin, dass er sich diese Gemeinde, welche jetzt wieder „in den Hafen eingelaufen" ist, gottesdienstlich versammelt vorstellt, wenn die Abgesandten der asiatischen

---

1) Mgn. 12. Eph. 12. Vgl. dazu Smith, schol., p. 73. Vielleicht gehört auch Trall. inscr. dahin, wenn nämlich dort nach G² L² *πνεύματι* statt *αἵματι*, dann aber doch *τῷ πάθει* (ohne das *καί* des L¹ und die Aenderungen in G²) nach G¹ gelesen wird: „welche Frieden hat im Fleisch und Geist (d. i. innerlich und äusserlich, cf. Rom. inscr. Mgn. 13. Trall. 12) durch das Leiden Jesu Christi". Uebrigens finden sich gerade in diesem Briefe leise Andeutungen davon, dass eine feindliche Reibung mit der heidnischen Umgebung keine fernliegende Möglichkeit ist, c. 8: *μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν, ἵνα μὴ δι' ὀλίγους ἄφρονας τὸ ἐν θεῷ πλῆθος βλασφημῆται*. Darauf führt auch, was Ignatius c. 3 von dem Bischof der Trallianer urtheilt: *ὃν λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι*, nämlich wegen derselben Tugend der *πραότης*, welche Ignatius dieser Gemeinde ganz besonders empfiehlt c. 7. 8. Aber auf einen Zustand förmlicher Bedrängnis um des christlichen Bekenntnisses willen weist dies alles ebensowenig als die Ermahnungen Eph. 10.

Gemeinden ihr ihre Glückwünsche bringen (Phil. 10). Somit werden auch „die nächstgelegenen Gemeinden", welche das bereits gethan haben, worum Ignatius die fernerliegenden bittet (Phil. 10), wirklich in nächster Nähe Antiochiens, gleichfalls in Syrien zu suchen sein. Auch diese sind dann aber von der Verfolgung nicht mitbetroffen worden, zu deren glücklichem Ende sie der antiochenischen Gemeinde haben Glück wünschen lassen. Es handelt sich also nicht um eine von der Obrigkeit angeordnete, systematisch betriebene und auf Unterdrückung des Christenthums im Reich oder auch nur in einer Provinz berechnete, sondern um eine ganz locale und ganz momentane Verfolgung, wie sie zuerst unter Trajan der steigende Volkshass in einzelnen Städten und Gegenden hervorrief [1]). Ueber den besonderen Anlass ebenso wie über den Verlauf und den Grund des Aufhörens sich unwissend zu bekennen, ist gerathener, als der späten Fabel bei Johannes Malalas zu folgen (vgl. oben S. 66 ff. und Anh. II, 3). Als Fabel erweist sich die Nachricht, dass Ignatius in Antiochien aus Anlass eines Erdbebens im Beisein Trajans das Martyrium erlitten habe, auch in der Hinsicht, als die Briefe, welche doch jedenfalls die ältesten Zeugnisse für die Geschichte des Ignatius sind, von einer Begegnung desselben mit dem Kaiser überhaupt nichts verrathen. Gerade ein solches Ereignis müsste sich irgendwie wiederspiegeln in der Darstellung seiner Folgen. Es ist aber nur die Welt überhaupt, unter deren Hass das Christenthum dermalen steht [2]), und es sind die

---

1) Eus. h. e. III, 32: *Μετὰ Νέρωνα καὶ Δομετιανὸν κατὰ τοῦτον, οὗ νῦν τοὺς χρόνους ἐξετάζομεν, μερικῶς καὶ κατὰ πόλεις ἐξ ἐπαναστάσεως δήμων τὸν καθ᾽ ἡμῶν κατέχει λόγος ἀνακινηθῆναι διωγμόν.*

2) Rom. 3: *οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου.* Der Schreibfehler des colb. *σιωπῆς μόνον* für *πεισμονῆς* hat alle anderen Zeugen gegen sich. Ebenso steht colb. vereinsamt mit seiner Weglassung von *ὅταν — κόσμου.* L[1] G[2] (wo f o v *τοῦ κόσμου* schreiben) L[2] Scur. Mart. syr. A[1] A[2] Timoth. p. 210 stimmen hier wesentlich überein, Metaphr. hat ein grösseres Stück ausgestossen (Cler. II, 167; Dress. p. 360), so dass Jakobsons und Dressels Bemerkungen zu der Stelle mir völlig unverständlich sind. Die

ἄθεοι, die *ἔθνη*, vor denen man auf seiner Hut sein muss (Trall. 8. 3).

Als anerkannt kann jetzt wohl gelten, dass Ignatius nach dem Zeugnis seiner Briefe in Antiochien rechtskräftig zum Tode verurtheilt worden ist. Er nennt sich nicht nur wiederholt einen *κατάκριτος* an Stellen (Rom. 4. Eph. 12. Tr. 3), deren Zusammenhang jede, ohnedies schon unleidliche, geistliche Deutung des Ausdrucks ausschliesst, sondern spricht auch vom Thierkampf als dem ihm bevorstehenden Schicksal mit einer Bestimmtheit, welche bei der Unsicherheit des Ausgangs derartiger Processe nur dann denkbar ist, wenn das dahin lautende Urtheil bereits in aller Form gefällt war. Seine ganze Reise unter der lästigen Begleitung und unfreundlichen Behandlung der 10 Soldaten nennt er darum einen beständigen Thierkampf. Auf die Thiere, die für ihn bereitstehn, freut er sich; er sieht schon, wie sie ihn umringen und er sie reizen oder mit Gewalt auf sie losgehn wird, wenn sie ihn nicht anpacken wollen. Ihre Zähne sollen ihn zermalmen, ihr Leib sein Grab werden (Rom. 4. 5. Eph. 1. Tr. 10. Sm. 4). Wenn er neben so breiter Ausführung und häufiger Wiederholung dieser einen Vorstellung von seinem Ende auch einmal „Feuer und Kreuz“ und alle „bösen Qualen des Teufels“ als Uebel nennt, die ihn nicht mehr erschrecken, so werden das steigernde Ausdrücke dafür sein, dass er bereit sei, noch Schlimmeres, als was ihm bevorsteht, — denn für härter als der Kampf mit den Bestien galten jene Todesstrafen — zu erdulden. Es kann an der Bestimmtheit seines Schicksals auch nichts ändern, wenn er einmal fragt (Sm. 4): *Τί δὲ καὶ ἑαυτὸν ἔκδοτον δέδωκα τῷ θανάτῳ πρὸς πῦρ, πρὸς μάχαιραν, πρὸς θηρία;* Denn in der That hat er sich allen diesen möglichen Todesarten preisgegeben, als er im entscheidenden Augenblick mit seinem Bekenntnis nicht zurückhielt, ohne zu wissen, wie das Urtheil lauten werde.

Zusetzung eines *μάλιστα* hat gar keinen Grund in L_1, welcher durch „utique“ stets das *ἄν* in *ὅταν* übersetzt. *Χριστιανισμός* ist gegen *Χριστιανός* geschützt durch colb. L^2 Scur. A^1 A^2.

Wenn er in der Antwort auf jene Frage (ἐγγὺς μαχαίρας, ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων, μεταξὺ θεοῦ) ausser den Thieren nur noch das Messer nennt, so wird er hier, wo er vom Standpunct der Gegenwart nach der Verurtheilung redet, an das Schwert des Confectors denken, welches bekanntlich den Opfern des Thierkampfes oft den Todesstoss versetzen musste.

Ein entscheidender Beweis dafür, dass die förmliche Verurtheilung in Antiochien stattgefunden hat, liegt im Inhalt und in der Absicht des Römerbriefs. Während in den übrigen Briefen die Erfüllung seiner Sehnsucht nach dem Martyrium nur insofern von dem Willen und Verhalten der angeredeten Christen abhängig erscheint, als Ignatius ihrer Fürbitte bedarf, um bis ans Ende fest bleiben und alle inneren und äusseren Versuchungen überwinden zu können, steht im Vordergrund des Römerbriefs nicht die Bitte um Fürbitte, welche begreiflicherweise auch hier nicht ganz fehlt (c. 3. 4. 8), sondern die Bitte, Alles zu unterlassen, was ihn an der Erreichung seines Ziels hindern könnte. Von ihrem Verhalten (c. 4. 6), und zwar von ihrem Schweigen (c. 2), hängt es so völlig ab, ob sein Wunsch in Erfüllung geht oder nicht, dass er sagen kann: „Wenn ich leide, habt ihr es gewollt; wenn ich verworfen werde, d. i. wenn ich des Martyriums verlustig gehe, habt ihr mich gehasst“ (c. 8). Wenn sie nur wollen, wird sein Wunsch, nicht ferner nach Menschenweise zu leben, unfehlbar in Erfüllung gehn (c. 8), und indem sie schweigen, setzen sie ihren Namen als Stifter und Erbauer auf ein unvergleichlich schönes Werk (c. 2). An die Stelle der göttlichen Hülfe als Bedingung des Gelingens, welche nur im Eingang eben nicht verschwiegen wird (c. 1), tritt ein ἐάν und ἐάνπερ nach dem andern, welches ein Einschreiten der römischen Christen zu seinen Gunsten als einzig denkbares Hindernis hinstellt. Mag man der Aufregung, in welcher dieser Brief mehr als die anderen geschrieben ist, noch soviel zugut schreiben, so wäre diese Ausdrucksweise doch durchaus unverständlich, wenn das, was Ignatius fürchtet, eine Intercession der Römer bei Gott, eine Fürbitte für seine Er-

haltung wäre [1]). Was könnte er von einem Gebet fürchten, welches ihm nur als Ausfluss fleischlicher Liebe und unwürdiger Menschengefälligkeit (c. 2), also als Auflehnung gegen Gottes Willen erscheinen müsste! Denkt er aber an eine Intercession bei den irdischen Gewalthabern, so wäre dennoch sein Ausdruck unerklärlich, wenn erst in Rom der Process geführt werden sollte. Freisprechung, Deportation, Bergwerksarbeit und dergleichen mehr waren Möglichkeiten, welche ihn dem Tod entreissen konnten, und zwar vom Verhalten der Römer unabhängige Möglichkeiten, solange das Urtheil noch nicht gesprochen war. In den Gang des Processes konnten die Römer schwerlich eingreifen; am wenigsten war es ihnen ein Leichtes (c. 1), bestimmend darauf einzuwirken. Wohl aber war es ihnen ein Leichtes gerade in Rom, zu thun, was Ignatius fürchtet, nämlich Appellation beim Kaiser einzulegen. Man hat längst nachgewiesen, wie durchsichtig bei dieser Deutung der Bitte des Ignatius an die Römer der ganze Brief wird (vgl. besonders Uhlh., S. 267 f.). Es war Rechtsgrundsatz, Appellationen anzunehmen, gleichviel ob der Verurtheilte selbst oder ein Andrer in seinem Namen sie einlegte, ob der Appellirende vom Verurtheilten Auftrag hatte oder nicht, ihm verwandt war, oder nicht. Selbst eine wider den Willen des Verurtheilten eingelegte Appellation war wirksam. Das wäre der Fall der römischen Christen Ignatius gegenüber gewesen, aber nur dann, wenn, wie er sagt, der Anfang wohl besorgt war (c. 1), wenn er in Antiochien verurtheilt worden war. Und nur, wenn ein Andrer als der Kaiser sein Richter gewesen war, war überhaupt eine Appellation möglich, nämlich die an den Kaiser (vgl. Rein, Criminalrecht, S. 234. 269). Das m. colb., welches den Kaiser in Antiochien das Todesurtheil sprechen lässt, widerspricht also ebensosehr dem Römerbrief, wie das m. vat., welches den Process nach Rom verlegt. Beide lassen keine Möglichkeit für ein wirksames Einschreiten der Römer. Es fragt sich nur, was dem Ignatius den Gedanken an ein solches

---

1) So Hilgenfeld, apostolische Väter, S. 200 f.

Einschreiten [1]), so nahe legte, dass er eben deshalb einen abmahnenden Brief an sie richtete. Vorbereitet auf ihn und interessirt für ihn sind sie durch die antiochenischen Christen, welche ihrem Bischof nach Rom vorangereist sein werden, um ihm in seinen letzten Augenblicken nahe zu sein und alle erdenkliche Liebe zuzuwenden (c. 10). Aber gerade von diesen scheint Ignatius keine Beeinflussung der Römer in der bezeichneten Richtung zu befürchten. Er hat für sie nur Worte der Empfehlung. Es wird also die Erwägung der besondern Art und Stellung gerade der römischen Christen sein, was ihm Furcht vor ihrer Liebe (vgl. c. 1) einflösst. Schon in der Grussüberschrift betont er die hervorragende Stellung, welche die römische Gemeinde als Gemeinde der Welthauptstadt und ganz besonders in Werken der Liebe einnehme. Wir wissen ferner, dass es schon am Ende des ersten Jahrhunderts der römischen Gemeinde nicht an vornehmen Mitgliedern und mannigfachen Beziehungen zu den höchsten Kreisen fehlte [2]); erfreute sie sich ausserdem damals einer unbelästigten Lage, so lag der Gedanke besonders nahe, dass die römischen Christen versuchen würden, eine Revision des wahrscheinlich unter dem Druck einer feindseligen Volksstimmung geführten antiochenischen Processes zu veranlassen. Leicht war das allerdings, weil durch die Gesetze geschützt. Ignatius sagt nicht, dass es den Römern ein Leichtes sei, seine Freisprechung zu bewirken, oder mit anderen Worten, dass ihre Appellation gewiss von Erfolg sein werde [3]), sondern nur dies

---

1) Ob ein Beispiel solcher Appellation zu Gunsten eines verurtheilten Christen nachzuweisen ist, weiss ich nicht. Die von Cotelier zu Rom. 1 angeführten Stellen zeigen nur, wie sehr sich die Christen bemühten, gefangene Christen zu befreien (Luc. de morte Petegr. 12; Eus. h. e. VI, 40; const. ap. V, 1. 2) und selbst Verurtheilte durch Geld loszukaufen (const. ap. IV, 9). Das war dann von Seiten der Behörden ein unerlaubtes dimittere (vgl. oben S. 65 Anm. 1; cf. Plin. ad Traj. 31 [al. 40], 5), woran aber in Rom selbst nicht zu denken war.

2) Vgl. meinen Hirt des Hermas, S. 45 ff. 118 f. 243. 297 f.

3) Ganz im Stil des Dalläus, der in dieser Hinsicht von Pearson für immer hätte widerlegt sein sollen, fragt auch noch Hilgenfeld

sagt er, dass, wenn irgend etwas, dann die unzeitige Liebe der Römer, ihr Reden und Einschreiten, seinem Wunsch hinderlich werden könnte, und dass somit die Römer allein die Verantwortung für den einen oder andern Ausgang der Sache tragen.

---

2. Die Reise des Ignatius.

Wie in Bezug auf die strafrechtliche Seite der Geschichte des Ignatius die Martyrien in unversöhnlichem Widerspruch mit den Briefen selbst und der älteren Ueberlieferung stehen, so gerade das Anspruchsvollste derselben auch rücksichtlich des Reisewegs und der Reiseerlebnisse. Es ist merkwürdig zu sehen, wie selbst ein Ussher (Cler. II, 775), weil er durch das von ihm entdeckte Martyrium gefangen ist, sich gegenüber Baronius in empfindlichen Nachtheil setzen muss, um die Uebereinstimmung zwischen Martyrium und Briefen aufrecht zu erhalten. Auch Uhlhorn, welcher gegenüber dem unkritischen Verfahren Baur's mit Recht so energisch auf reinliche Sonderung der durch die Briefe bezeugten Thatsachen von allen martyrologischen Nachrichten dringt (S. 248) lässt sich in diesem Puncte durch das m. colb. beherrschen (S. 270), ohne sich mit dem unüberwindlichen Widerspruche der Briefe gegen dasselbe irgendwie auseinanderzusetzen. Nach diesem Martyrium ist Ignatius zur See nach Smyrna gelangt; dagegen haben die älteren Historiker [1]), welche die Briefe wirklich gelesen haben, meines Wissens sämmtlich herausgelesen, dass er zu Land durch Asien transportirt worden sei.

S. 200: „War denn aber das, was die Römer auf dem Weg der Appellation ausrichten konnten, ein so leicht zu erreichender Erfolg?“

1) In Bezug auf Hieronymus und Rufin, die hier nicht in Betracht kommen, vgl. S. 45, Anm. 1; S. 48, Anm. 2.

Eusebius ist unmisverständlich: „Und während er nun die Reise (*ἀνακομιδήν*) durch Asien unter sehr sorgfältiger Bewachung machte und von Stadt zu Stadt die Gemeinden, in welchen er sich aufhielt, durch mündliche Reden und Anweisungen stärkte, ermahnte er sie vor allem, sich vor den eben damals zuerst aufkommenden Häresieen zu hüten, und ermunterte sie, festzuhalten an der Ueberlieferung der Apostel, welche er der Sicherheit halber auch bereits durch schriftliches Zeugnis darzustellen für nöthig hielt. So in Smyrna eingetroffen, wo Polykarp war, schreibt er einen Brief an die Gemeinde zu Ephesus“ u. s. w. Also vor seiner Ankunft in Smyrna ist alles das schon geschehen, was der erste Hauptsatz sagt; nur der angehängte Relativsatz greift vor; und ein anderes Ergebnis wird keine unbefangene Lektüre der Briefe herausbringen. Man hat freilich in diesen selbst Widersprüche finden wollen, welche die Beziehung der fraglichen Stellen undeutlich machen würden. Wenn der Römerbrief von Smyrna aus geschrieben sein wolle (c. 10), so vertrage sich damit nicht der dort zu lesende Auftrag, den syrischen Christen in Rom zu melden, dass er nahe sei [1]); und da von letzterem Satz eine Spur in Scur. geblieben ist, von ersterem nicht, so muss die Ortsangabe des griechischen Briefs ein Irrthum heissen. Selbst das m. colb. wird, sobald es den Wünschen entspricht, unbedenklich zur Kritik der griechischen Briefe herangezogen [2]). Aber nur die abkürzende Fassung des Scur.: „nunmehr bin ich nahe [daran], nach Rom zu kommen“ [3]), schliesst einen Widerspruch gegen die Abfassung in Smyrna ein, oder wäre doch befremdlich bei der grossen Entfernung von Rom, die man jedoch nicht nach den Daten des Martyriums auf eine Reise von vier Monaten taxiren sollte. Der griechische Text setzt nur voraus, dass Ignatius nahe bei Rom sein wird, wenn die Römer in Besitz seines Briefes und

---

1) So Cur., p. 323 ff. und Bunsen II, 47.

2) Cur., p. 324 cf. introd. LXXXIII sq.

3) p. 54, 3. Das ܕ des cod. γ (p. 304) scheint unerlässlich; was aber das ܗܘ bedeute, weiss ich nicht.

und somit in der Lage sind, seinen Auftrag auszurichten. Und wie sollte er dann, nach wochenlanger Reise des Briefüberbringers, nicht in der Nähe von Rom sein? Eher könnte man fragen, wie Ignatius mit Bestimmtheit darauf rechnen konnte, dass sein Brief, welcher von Smyrna über Ephesus, also auf dem damals unberechenbaren Seewege befördert wird, vor ihm in Rom eintreffen werde. Aber es ist noch gute Jahreszeit [1]), und während die zu Fuss marschirenden Soldaten mit ihrem Gefangenen sich unter der Gluth der Augustsonne nicht allzusehr beeilen werden, hat das Schiff, welches den Brief nach Italien trägt, noch keine Stürme zu fürchten. Noch weniger lässt sich die grössere Nähe des Abfassungsortes bei Rom aus den Anfangsworten des Briefes schliessen [2]); denn auch eine Begegnung mit einigen nach Puteoli oder sonstwohin ihm entgegenreisenden Römern würde ihn nicht berechtigen, zu sagen: „weil ich's auf mein Gebet zu Gott erlangt habe, eure sehenswürdigen Angesichter zu sehen“ (s. Anh. I, 8). Es versteht sich von selbst, dass Ignatius, da er noch nicht in Rom ist, sein *ἐπέτυχον* nicht im Sinn einer vollkommenen Erfüllung seiner Bitte meinen kann. Sein Gebet ist erhört, und er ist dieser Erhörung gewiss geworden durch den Richterspruch oder die möglicherweise davon zu unterscheidende Anordnung seiner Ueberführung nach Rom. Dass er die Römer sehen wird, ist hiemit entschieden; daher hofft er nun auch, dass das Weitere, was

---

1) c. 10: *ἔγραψα δὲ ὑμῖν ταῦτα τῇ πρὸ ἐννέα Καλανδῶν Σεπτεμβρίων* d. i. am 24. August, wie A^2, oder wahrscheinlich vielmehr der Herausgeber des mart. arm., richtig hinzusetzt, während G^1 den 23. August, A^1 den 22., mart. syr. (Moes., not. 53) den 21. August angeben. Den ursprünglichen Text, welcher nur die lateinische Datirung bietet, haben L^1 G^2 L^2 Metaphr. bewahrt.

2) So Cur., p. 325 mit Berufung auf Voss, p. 293, von dem er sich nur auch ein richtigeres Verständnis der Stelle hätte aneignen sollen. Unverständlich bleibt auch, wie Cur., indem er an Act. 28, 15 erinnert nicht bedenkt, dass das Martyrium, welchem er in diesem Zusammenhang Gewicht beilegt, nur auf dem kurzen Weg von Portus bis Rom für eine solche Begegnung Raum hat.

Inhalt seines Gebetes war (vgl. Buns. I, 115), ihm gewährt werde, dass er nämlich zum Martyrium gelange, oder, wie hier mit starker Betonung des *δεδεμένος* gesagt wird, dass er als Gefesselter in Christus und nur so sie begrüsse. Dies hängt noch davon ab, ob es Gottes Wille ist, dass er bis ans Ende sei, was er ist, nämlich ein Gefesselter, ein zum Martyrium Bestimmter [1]). Der Ausdruck ist nicht glücklich, aber über eine Begegnung mit römischen Christen in der Nähe Roms sagt die Stelle nichts, und ein Selbstwiderspruch des griechischen Römerbriefs, der alle weitere Mühe illusorisch machen würde, liegt nicht vor.

Wie Ignatius nach Smyrna gekommen ist, sagt er nicht deutlich mit den Worten: *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ διὰ γῆς καὶ θαλάσσης* (c. 5). Es ist nicht viel dagegen zu sagen, wenn Voss (ad Riv., p. 23 cf. p. 7), welcher nach den Briefen und Euseb eine Landreise nach Smyrna annahm, darauf hinwies, dass hier eben nicht von der Reise bis Smyrna geredet sei; und dass im Blick auf die ganze Reise bis Rom auch an die damals noch bevorstehende Ueberfahrt über das ägäische und nachher über das jonische Meer gedacht sein könne; oder wenn Ussher (Cler. II, 175) und Pearson (III, 54) das *διὰ γῆς* auf die kurze Landreise von Antiochien bis Seleucia [2]) und den Aufenthalt in Smyrna bezogen, die Ueberfahrt von Seleucia nach Smyrna aber festhielten. Eine dritte Möglichkeit, welche mir den Ausdruck natürlicher erscheinen lässt als jene beiden, wäre die, dass der Soldatentrupp, um den Umweg zu vermeiden, eine Fahrgelegenheit von Seleucia bis zu einem cilicischen oder pamphylischen Hafen benutzt und erst von da aus den Landweg genommen hätte, geradeso wie er später von Troas nach

---

1) Es liegt kein Grund vor, das *εἰς τέλος εἶναι* zu ändern oder etwas Anderes zu ergänzen als ein tonloses es aus *δεδεμένος*, oder wie Metaphr. interpretirt: *οὕτως*. Auch Eph. 14 bildet *εἰς τέλος* nicht etwa mit *εὑρεθῇ* zusammen das Prädikat nach Analogie von Rom. 2. Eph. 21, sondern ist ein „bis ans Ende“ zur Näherbestimmung des ohnedies vollständigen Prädikats.

2) Nach Strabo XVI, 2, 7 beträgt die Entfernung 120 Stadien.

Neapolis überfuhr, um erst in Philippi in die via Egnatia einzulenken, anstatt auf der Heerstrasse zu bleiben, der er bis dahin gefolgt, und bei Dyme die Egnatia zu erreichen. Dass die Reise wenigstens vorwiegend Landreise war, folgt unweigerlich aus Rom. 9, zu welcher Stelle Pears. III, 57 bemerkt: hic locus accuratam explicationem postulat ut cum passione conspiret. „Es grüsst euch mein Geist und die Liebe der Gemeinden, welche mich aufgenommen haben auf den Namen Jesu Christi, nicht wie einen Vorüberreisenden.“ Den Gegensatz zu *οὐχ ὡς παροδεύοντα* positiv auszudrücken fand Ignatius nicht nöthig, aber es versteht sich auch wohl von selbst, dass er nicht, wie bei Smith (schol., p. 103), lauten würde: ac si essem eorum episcopus, sondern: „als ob ich bei ihnen zu Hause wäre“? Von mehreren Gemeinden ist er so aufgenommen worden, und es fragt sich doch sehr, ob die Begrüssung durch Gesandte der Gemeinden von Ephesus, Tralles und Magnesia eine Aufnahme von Seiten dieser Gemeinden genannt und so die erforderliche Mehrzahl herausgebracht werden kann, zumal Ignatius sich umgekehrt so auszudrücken pflegt (Eph. 1. Trall. 1), er habe in Smyrna die Gemeinden in ihren Vertretern empfangen. Das Folgende entscheidet dagegen: *καὶ γὰρ αἱ μὴ προσήκουσαί μοι τῇ ὁδῷ, τῇ κατὰ σάρκα, κατὰ πόλιν με προῆγον.* Gewiss ist zunächst, dass Ignatius unter *ὁδός* nicht seine bischöfliche Jurisdiction verstehen kann, wie Smith (schol., p. 103) meint. Abgesehn davon, dass Ignatius nur Bischof von Antiochien ist, wäre nicht zu zu sagen, wo diejenigen Gemeinden zu suchen wären, von welchen er die *μὴ προσήκουσαι* steigernd (*καί*) unterscheidet, da es sich überhaupt nur um kleinasiatische Gemeinden handeln kann. Wie schon die Nähe von *παροδεύοντα* an die Hand gibt, ist *ὁδός* der Reiseweg, und fleischlich nennt er diesen im Gegensatz zu der innerlichen Zugehörigkeit [1]),

---

1) Vgl. Buns. I, 121. Darnach ist zu verstehen das unmittelbar vorhergehende *ἀσπάζεται ὑμᾶς τὸ ἐμὸν πνεῦμα* und Eph. 1: *Ὀνησίμῳ τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ, ὑμῶν δὲ ἐν σαρκὶ ἐπισκόπῳ.* Vermöge der Liebe gehört er Allen und so auch dem Ignatius an, äusserlich nur den Ephesern und zwar als ihr Bischof.

durch welche er sich wie mit allen Christen, so auch mit denjenigen Gemeinden verbunden weiss, „welche nicht an seinen Weg heranreichten", oder, was sowohl dem *μοι* statt *μου*, als dem *προσήκειν* am meisten entsprechen dürfte: „welche nicht vermöge des Weges schon, den er machte, mit ihm in Berührung kamen". Diese zogen vor ihm her, kamen ihm zuvor von Stadt zu Stadt, so dass er überall oder doch an mehreren Puncten seiner Reise ausser der Gemeinde des Ortes auch noch Vertreter abseits gelegener Gemeinden antraf und somit von den asiatischen Gemeinden überhaupt sagen konnte, nicht wie einen Vorübergehenden nur hätten sie ihn begrüsst. „Geleiten" [1]) heisst *προάγειν* nicht, sondern wenn nicht „hervor- und herausführen" (Act. 12, 6; 25, 26) oder „vorwärts drängen", was beides hier keinen Sinn gibt, nur noch „vor einem hergehen" [2]) im Gegensatz zum Nachfolgen. Auch sachlich ist jene Auffassung unmöglich; denn es fehlt in den Briefen jede Andeutung davon, dass Ignatius bis Smyrna in Begleitung irgend eines Christen gereist sei. Erst von Smyrna aus fand ein *προπέμπειν* von seiten der Epheser und Smyrnäer durch den Diakonus Burrhus statt (Eph. 2. Sm. 12. Phil. 11); und Pearson gibt eine schlechte Probe von der erforderlichen „genauen Erklärung", wenn er sich dieses Geleiten so denkt, dass die Gemeinden oder ihre Vertreter an der Küste hingelaufen seien, während Ignatius zu Schiff reiste. Die Küstenfahrt, selbst wenn man sich dieselbe gegen den Sinn des Martyriums durch häufige Landungen unterbrochen denkt [3]), bot keine Gelegenheit zu einem *προάγειν κατὰ πόλιν* im wirklichen Sinne des Ausdrucks; denn woher sollten die Gemeinden der nicht an diesem Wege, also

1) Pearson (III, 57) und Andere, wie z. B. Dressel (S. 173), die ihm folgen, erklären es für synonym mit *προπέμπειν* und vergleichen Tit. 3, 13. Näher hatte schon wegen der Verbindung mit *δέχεσθαι* Pol. 1 gelegen.

2) So Pol. 3; Marc. 11, 9 und überall bei den Synoptikern. Scur. und L¹ haben es auch hier so verstanden.

3) Dies hält Denzinger S. 67 für möglich, erklärt sich aber S. 68 bereit, nöthigenfalls die Acten preiszugeben.

landeinwärts gelegenen Städte, wie Magnesia und Tralles, die Nachricht von der Reise des Ignatius und von den einzelnen in Absicht genommenen Landungsplätzen rasch genug bekommen haben, um die jedesmal nächste Hafenstadt vor ihm zu erreichen, und wie wäre es zu erklären, dass das Schiff gerade bei Ephesus, der bedeutendsten Stadt auf dem Wege von Seleucia bis Smyrna und der einzigen, wo damals unsers Wissens eine christliche Gemeinde existirte, nicht anlegte! In Ephesus aber ist Ignatius nicht gewesen, denn nur in ihren Abgesandten, welche ihn in Smyrna begrüssten, hat er die dortige Gemeinde kennen gelernt (Eph. 1), und nur brieflich setzt er sich mit ihr in Verbindung (Eph. 9). Also bliebe schliesslich doch wieder die Gemeinde zu Smyrna allein übrig als Vertreterin der Classe von Gemeinden, welche schon vermöge des Weges, den Ignatius nahm, mit ihm in Berührung kamen. So viel Unmöglichkeiten sich bei dieser Erklärung ergeben, so einfach gestaltet sich die Sache bei Annahme des Landweges. Derselbe führte ihn ebensowenig über Magnesia und Tralles als über Ephesus. Denn obwohl dies nur von den Ephesern ausdrücklich gesagt wird, gilt es doch ohne Frage von allen drei Gemeinden, dass sie auf die Nachricht von seinem Transport von Syrien nach Rom nach Smyrna herbeigeeilt seien, ihn zu sehen [1], d. h. ihn durch Gesandtschaften zu begrüssen, deren Grösse im umgekehrten Verhältnis zur Entfernung von Smyrna steht. Vom nächstgelegenen Ephesus kommt der Bischof Onesimus, die Presbyter Euplus und Fronto [2] und der Diakonus [3] Burrhus, endlich noch Crocus (vgl. oben S. 242 f.), von Magnesia der Bischof Damas, die Presbyter Bassus und Apollonius und der Diakonus Zotion (Magn. 2), von Tralles nur der Bischof Polybius

---

1) Eph. 1, s. Anh. I, z. d. St.; Mgn. 2. 15; Tr. 1.

2) Dass diese Presbyter sind, ergibt sich aus der Art, wie Eph. 4 das Verhältnis des ephesischen Presbyteriums zum Bischof beschrieben wird.

3) Vgl. das *τοῦ συνδούλου μοῦ* Eph. 2 mit demselben Ausdruck als ständigem Prädikat der Diakonen Mgn. 2; Phil. 4; Sm. 12.

(Tr. 1. 3). Die Schwierigkeiten, welche Cureton [1]) in diesen Thatsachen gefunden hat, könnten überhaupt nur entstehen, wenn es Eph. 1 hiesse, dass die Nachricht von des Ignatius Ankunft in Smyrna die Gesandtschaften veranlasst habe, in welchem Fall ein noch längerer Aufenthalt in Smyrna als ohnedies angenommen werden müsste. Und in der That, wäre Ignatius zur See gereist, ohne in Ephesus oder einer nahegelegenen Stadt vor Smyrna zu landen, so würde man zu der Annahme genöthigt sein, dass erst nach seiner Ankunft in Smyrna eine Kunde von ihm zu den übrigen Gemeinden gelangt wäre und seinen ganzen Verkehr mit ihnen veranlasst hätte. Aber die Nachricht, welche denselben veranlasste, lautet eben anders und zwar so, dass sie von jedem landeinwärts gelegenen Orte, welchen Ignatius berührt, viel eher nach Tralles, Magnesia und Ephesus gelangen konnte, als Ignatius selbst in Smyrna eintraf. Aus Rom. 9 ferner haben wir gesehen, dass die Gesandten in mehreren Fällen, also doch wohl auch in dem vorliegenden, bei dessen Anlass Ignatius den Römerbrief schreibt, vor ihm hergezogen, also vor ihm in Smyrna eingetroffen sind.

Mit Bestimmtheit ergibt sich die Wahl des Landwegs

---

1) p. 314. 326 ff. 330. Uebrigens erweckt Cureton übertriebene Vorstellungen von den Entfernungen, wenn er für den hier fraglichen Fall von Magnesia bis Smyrna 3 Tagereisen rechnet. Von Smyrna bis Ephesus sind's nach Strabo (XIV, 2, 29; cf. XIV, 1, 2) 320 Stadien. Thomas Smith (Septem eccles. Asiae notit., ed. 2, p. 44), der 1671 die Gegend bereiste, schätzte die Entfernung auf 46 miles. Prokesch (Denkwürdigkeiten II, 90) machte den Weg in einem Ritt von 13 Stunden. Von Ephesus nach Magnesia sind's 120 Stadien (Strabo l. l.) oder 15 mil. (Plin. h. n. V, 29 § 114 ed. Sillig). Wenn Cureton nach Chandler (Travels in Asia minor, p. 208) anführt, dass Picenini auf diesem kleinen Weg sich 11 Stunden aufgehalten hat, so hätte er auch bemerken sollen, dass schon Chandler p. 209 erinnert, der müsse Umwege gemacht haben. Die Wege sind dort heute nicht wie zur Zeit Trajans beschaffen; aber Welcker (griechische Reise II, 153 f.) ritt den Weg in 6 Stunden, dann in 9 Stunden trotz einiger Umwege von Magnesia bis Tralles, was nach Strabo l. l. 140 Stadien, nach Plinius l. l. wenig mehr, nämlich 18 mil., nach Smith p. 44 etwa 16 miles sind.

auch daraus, dass einige jener Irrlehrer, vor welchen die Gemeinden so vielfach gewarnt werden, von Ephesus kommend, dem Ignatius auf seinem Wege begegnet sind (Eph. 9). Die leicht verständlichen, aber sonderbar misverstandenen Worte sind: Ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχήν [1]). Die Meinung zunächst, dass in einem von Smyrna aus nach Ephesus gerichteten Briefe ἐκεῖθεν heissen könne „von hier (Smyrna) aus", gedenke ich nicht zu bestreiten, obwohl sie von Jakobson, Bunsen (II, 38), Dressel u. A. vertreten wird. Noch weniger ist einzusehn, warum Ignatius in mysteriösem Tone — denn dies und nicht Nachlässigkeit wäre es — auf den famosen Ausgangsort jener Irrlehrer hinweisen sollte, anstatt ihn einfach zu nennen, wenn er ihn nicht völlig auf sich beruhen lassen wollte [2]). Der Grund, welchen man gegen die einzig mögliche Beziehung auf Ephesus [3]) anzuführen pflegt, dass nämlich nach Eph. 6 dort keine Häresie zu Hause sein soll, spricht doch dagegen nicht, dass jene Irrlehrer von Ephesus aus eine Reise gemacht haben, auf welcher sie dem Ignatius begegneten. Dass sie Glieder der dortigen Gemeinde gewesen oder auch nur dauernd und mit Erfolg dort gewirkt haben, wird freilich durch c. 6 ausgeschlossen, zumal es dort weiter heisst: „Ja, ihr hört

1) Nur die unrichtige Vorstellung vom Reiseweg bestimmt Arndt (Handschrift) hier eine prägnante Construction anzunehmen: „die bei der Durchreise dort (d. h. durch Ephesus) ohne Aufenthalt von dort abgereist sind".

2) Gegen Uhlhorn, S. 38, dessen Auslegung Lips. I, 114 billigt. Wenn übrigens letzterer mit G² und A statt ἐκεῖθεν gelesen haben will δι' ὑμῶν, so ist zu bemerken, dass A nach Petermann „ad vos" gibt und, wie Petermann richtig bemerkt, ἐκεῖθεν unübersetzt lässt. Da ein Aufenthalt der Irrlehrer in Ephesus im Folgenden vorausgesetzt ist, so lag es nahe, das ἐκεῖθεν, worin das nur mittelbar gesagt war, durch einen deutlicheren Ausdruck zu ersetzen. Uebrigens ist in G² das δι' ὑμῶν nicht einmal sicher; denn des L² ex vobis, welches bei diesem Uebersetzer = vestrum ist, führt auf ἐξ ὑμῶν, was ein älterer Ersatz für ἐκεῖθεν sein muss als δι' ὑμῶν. Der dreifache Versuch, das ἐκεῖθεν zu verdrängen, bestätigt nur die Aechtheit dieser Lesart von G¹ L¹.

3) Vgl. Baur II, 29; Hilgf., S. 191.

nicht einmal auf einen Anderen ausser Christus". Aber ganz dasselbe wird ja auch hier von den Ephesern gerühmt: sie haben jene ihren bösen Samen dort nicht ausstreuen lassen, haben ihre Ohren verstopft, um das, was jene säen, nicht aufzunehmen [1]). So „wohnt" also in der That dort „keine Häresie". Aber von dort aus sind jene Leute, nachdem sie in Ephesus keinen Eingang gefunden, weitergegangen, und als Vorbeireisende hat Ignatius sie kennen gelernt. Etwas anderes heisst *παροδεύσαντας ἔγνων* nicht. Die von Baur (II, 29; vgl. Hilgf., S. 191) behauptete, aber nicht belegte Bedeutung „einen Nebenweg oder einen vom rechten völlig verschiedenen Weg gehn", was dann „euphemistische Bezeichnung des unvermeidlichen Verderbens" dieser Leute sein soll, ist jedenfalls unzulässig, solange *ἐκεῖθεν* dasteht; und die sehr seltene Bedeutung „hindurchwandeln oder durchwandern" [2]) erfordert erstlich ein Accusativobject des Ortes und würde zweitens an der Thatsache doch nichts ändern, dass Ignatius sie als Reisende kennen gelernt [3]), ihnen also irgendwo begegnet ist [4]). Da kein anderer Punct genannt ist, an welchem sie vorbeireisten, so versteht sich von selbst, dass Ignatius dieser Punct ist. So kann also dieser nicht zu Schiff nach Smyrna gekommen sein; denn in diesem Falle war kaum ein solches *παροδεύειν* der Irrlehrer, geschweige denn eine persönliche Berührung mit ihnen möglich. Die gewöhn-

---

1) Uhlh. a. a. O. verdirbt den Sinn, indem er das textkritisch feststehende *εἰάσατε* (G^1 L^1, indirect auch G^2 L^2, zweideutig ist A, und Scur. fehlt) zum Imperativ macht.

2) Lucian Scyth. 10: *παροδεύσας τηλικαύτην πόλιν*. Das *πάροδος* des Ignatius (Eph. 12) führt sich, wie später zu zeigen, nicht auf diese Bedeutung des Verbs zurück.

3) *γινώσκειν* mit acc. cum part. bedeutet bei Ignatius nie die Benachrichtigung von einer Thatsache, sondern stets das, wenn auch nur mittelbare, Kennenlernen des Objects in der bezeichneten Eigenschaft. Mgn. 3. 11. Tr. 1.

4) Wenn Uhlhorn einträgt „bei euch", so scheint das auf Einfluss von G^2 zurückzugehen, welcher wie so oft ohne alles Verständnis für die individuelle Charakteristik der Situation eine Plattheit an die Stelle der scheinbaren Dummheit setzt.

liche Reise von Antiochien nach Ephesus oder Smyrna war überhaupt die Landreise. Darnach berechneten syrische Bischöfe späterer Zeit die Entfernung (vgl. Euagr. I, 3). Der Antiochener Agathopus, der, wie wir nachher sehen werden, hinter Ignatius hergereist ist, um ihn so bald wie möglich zu erreichen, reist durch Cicilien und über Philadelphia nach Smyrna; und als später Ignatius die Smyrnäer auffordert, einen Gesandten nach Antiochia zu schicken, ist ihm dieser ein θεοδρόμος (ad Polyc. 7), wahrlich ein wunderlicher Ausdruck, wenn er ihn sich zu Schiff reisend vorstellt. Wie wenig er an diese Möglichkeit auch nur denkt, zeigt sich recht, wo er solche Boten im Gegensatz zu Briefen, die man einem von ihnen mitgibt, Fussgänger nennt (ad Pol. 8).

Die vier von Smyrna aus geschriebenen Briefe geben uns nur die Gewissheit, dass Ignatius auf dem Landweg, und dass er nicht über Tralles, Magnesia und Ephesus, also nicht auf der alten κοινὴ ὁδός, die von Apamea herkommend das phrygische Laodicea mit den genannten drei Städten und weiterhin mit Smyrna verbindet [1]), dorthingekommen ist. Daraus schliessen wir aber mit Sicherheit, dass er von Sardes hergekommen ist; und es muss von vornherein für wahrscheinlich gelten, dass er in Sardes die grosse Strasse verlassen hat, welche sich in Laodicea mit der vorhin genannten kreuzte und über Hierapolis und Philadelphia nach Sardes führte, dann aber weiter über Thyatira, Pergamus, Troas ging und bei Dyme in die via Egnatia einmündete [2]). Dann hat er vor Smyrna eine Reihe von Städten berührt, in welchen christliche Gemeinden zuverlässig existirten, Laodicea, Hierapolis, Philadelphia, Sardes, vielleicht vorher schon Colossä u. a.; dann konnte z. B. von Laodicea aus die Nachricht von seiner Durchreise, von Richtung und nächstem Ziel der Weiterreise viel früher in Tralles, Magnesia und Ephesus eintreffen, als er selbst in Smyrna. Wenn er nun von allen Gemeinden, mit denen er direct oder durch Vermittelung ihrer Gesandtschaften

1) Strabo XIV, 2, 29; cf. XIV, 1, 38. 39. 42.
2) Itin. Anton. ed. Wesseling, p. 336 sq.

in Berührung gekommen war, den Römern Grüsse bestellt, so wird er wahrscheinlich nur die gewiss oft vorgekommene Bitte, „alle Brüder zu grüssen“, so specialisirt haben. Ganz ebenso bestellt er den Magnesiern (c. 15) Grüsse von „den übrigen Kirchen“, ausser von den Ephesern und den an dieser Stelle durch Polykarp vertretenen Smyrnäern. Da der Weg des Bischofs von Tralles über Magnesia zurückführt, können die Trallianer nicht gemeint sein, und ohnedies erfordert der Plural auch hier eine Mehrheit von Gemeinden, mit welchen ausser den genannten Ignatius in letzterer Zeit in Berührung gekommen ist. Dass darunter die zu Philadelphia gewesen ist [1]), erfahren wir aus dem später von Troas aus an dieselbe gerichteten Briefe. Gleich der Eingang desselben zeigt, dass Ignatius unter Anderen ihren Bischof persönlich kennen gelernt hat; denn nur den unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit können die Worte wiedergeben: *οὗ καταπέπληγμαι τὴν ἐπιείκειαν, ὃς σιγῶν πλείονα δύναται τῶν μάταια λαλούντων . . . . . Διὸ μακαρίζει μου ἡ ψυχὴ τὴν εἰς Θεὸν αὐτοῦ γνώμην, ἐπιγνοὺς ἐνάρετον καὶ τέλειον οὖσαν.* So wird er denn, obwohl die Form des vorangehenden Satzes eine solche Auffassung zuliesse, es nicht von Anderen erfahren, sondern in persönlichem Verkehr erkannt haben [2]), dass dieser Bischof sein Amt nicht von sich selbst oder durch Menschen oder gar vermöge eitlen Ehrgeizes, sondern in Liebe zu Gott und Christus empfangen habe und führe. Man hat angenommen,

---

1) Eingesehen haben dies Whiston (primit. Christianity reviv'd I, 76 sq.), Smith (schol., p. 83 sq.), Hilgenfeld (S. 202), Kist (S. 81), Dressel (S. 176); aber nirgend finde ich daraus die richtigen Consequenzen gezogen. Nirschl's Meinung (die Briefe des Ignatius, S. 136 f.), dass Ignatius von Smyrna aus mitsammt seiner militärischen Begleitung einen „Abstecher“ nach dem ein „paar Stunden“ entfernten Philadelphia habe machen können, ist nur ein warnendes Beispiel kritikloser Verehrung des m. colb. Auch Whistons Versuch (p. 76 sqq.), zu zeigen, dass ursprünglich ein in Cilicien gelegenes Philadelphia gemeint und erst durch den Zusatz *τῆς Ἀσίας* in G[1] cf. L[1] A verdrängt sei, bedarf heute keiner Widerlegung mehr.

2) Das *ἔγνων* cum inf. ist nach dem *ἐπιγνούς* cum part. zu erklären, vgl. oben S. 259, Anm. 3.

dass Gesandte der Philadelphener in Troas den Märtyrer begrüsst haben [1]), wie andere vorher in Smyrna. Aber es liegt auf der Hand, dass dann eine dankbare Erwähnung davon im Brief an die Philadelphener ebensowenig fehlen konnte, als in Eph. 1; Magn. 2; Trall. 1. Es würde ferner, um vom Brief an Polykarp zu schweigen, der etwas hastig zum Schluss eilt, in dem an die Smyrnäer ein Gruss der Philadelphener neben dem der Christen zu Troas um so unzweifelhafter eine Stelle gefunden haben (Sm. 12; cf. Phil. 11), da Ignatius dort sogar von einem einzelnen Mann und an viele einzelne Personen Grüsse ausrichtet (c. 13). Endlich aber — und das macht jeden Zweifel unmöglich — wird der Brief den Philadelphenern nicht etwa durch Glieder der Gemeinde, sondern durch den ephesischen Diakonus Burrhus übermittelt, welcher im Auftrag der Epheser und Smyrnäer den Ignatius bis Troas geleitet hat, nun aber mit den beiden Briefen an die Smyrnäer und Philadelphener zurückgeschickt wird [2]).

Nur in Philadelphia selbst kann also Ignatius den dortigen Bischof kennen gelernt haben, und dass er die ganze Gemeinde persönlich kennen gelernt, folgt aus c. 3: *οὐχ ὅτι παρ᾽ ὑμῖν μερισμὸν εὗρον, ἀλλ᾽ ἀποδιϋλισμόν.* Eine leere Ausflucht ist es ja, wenn man Stellen vergleicht, wo er von den Gemeinden zu Tralles, Magnesia oder Ephesus redet, als ob sie ihm persönlich bekannt wären; denn von diesen sagt er ausdrücklich, dass er sie in ihren Vertretern nach der Liebe gesehen [3]), oder dass er sie im Glauben geschaut und lieb gewonnen habe [4]); gegen die Philadelphener dagegen

---

1) So z. B. Düsterd., p. 19; Hefele, p. 212. Nirschl a. a. O., S. 136 vermuthet gar in Smyrna.

2) Sm. 12; Phil. 11. Der Sinn des *γράφω ὑμῖν διὰ Βούῤῥου* steht im Allgemeinen nach Rom. 10; Pol. 14; 1 Petr. 5, 12 fest. Erstere Stelle aber zeigt auch (vgl. oben S. 242), dass Burrhus für die nicht an seinem nächsten Wege liegende Strecke bis Philadelphia auch eine andere Gelegenheit benutzen konnte.

3) Eph. 2: *δι᾽ ὧν πάντας ὑμᾶς κατὰ ἀγάπην εἶδον.* Tr. 1: *ὥστε με τὸ πᾶν πλῆθος ὑμῶν ἐν αὐτῷ* (sc. *τῷ ἐπισκόπῳ*) *θεωρεῖσθαι.* Darnach also ist Tr. 8 zu verstehn.

4) Mgn. 6: *ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς προγεγραμμένοις προσώποις τὸ πᾶν*

ergiesst sich seine Liebe unmittelbar [1]). Der ganze Brief an diese bleibt ein Räthsel, wenn man nicht erkennt, dass dort sehr bedeutsame Ereignisse bei Gelegenheit der Anwesenheit des Ignatius und bald nachher stattgefunden haben. In Troas ist Ignatius von einem antiochenischen Christen Rheos Agathopus und dem cilicischen Diakonus Philon erreicht worden [2]). Dass diese nicht etwa schon von Antiochien oder irgend einem anderen Puncte aus ihn begleitet haben, folgt aus jedem Worte über sie. Wie konnte Ignatius, nachdem er den Smyrnäern für alle Liebe, die er selbst bei ihnen und noch nach seiner Abreise [3]) von ihnen erfahren, förmlichst gedankt hat (c. 9), ebenso ausdrücklich dafür danken, dass sie diese beiden Männer als Diakonen Gottes aufgenommen haben, und der Gemeinde erzählen, wie diese jetzt Gotte für alle in Smyrna erfahrene Unterstützung danken. Hinter ihm drein sind sie in Smyrna eingetroffen, wahrscheinlich in Erwartung, ihn dort noch anzutreffen. Das Gleiche folgt aus Phil. 11. Die Aufnahme, welche diese Männer in Philadelphia gefunden haben, gibt ihm Anlass, Gott um die dortige Gemeinde zu danken. Sie selbst geben derselben dem Ignatius gegenüber Zeugnis, bezeugen nämlich den im Allgemeinen löblichen Stand des dortigen Gemeindelebens und

---

πλῆθος ἐθεώρησα ἐν πίστει καὶ ἠγάπησα. Die triviale Aenderung des letzten Wortes in ἀγάπῃ kann trotz ihrer weiten Verbreitung (L¹, L² Sfr. 197, 23, A) nicht aufgenommen werden, und G¹ hat an allen Zeugen von G² mit Ausnahme von n — auch cod. angl. (d. h. wohl leicestr.) hat nach Pears. III, 42 ἠγάπησα — ausreichende Stütze.

1) Phil. 5: ἀδελφοί μου, λίαν ἐκκέχυμαι αγαπῶν ὑμᾶς.

2) Phil. 11; Sm. 10. 13. Schon Voss S. 261 erkannte, dass Ῥέος Ἀγαθόπους der Doppelname einer Person sei, von G¹ Phil. 11 durch Interpunction, von L¹ Sm. 10 vollends durch ein „et“ getrennt. Die Häufigkeit des zweiten Namens bei den Griechen, aber auch bei semitisch Redenden, zeigt Pears. III, 19; vgl. Schröder, die phönicische Sprache, S. 17.

3) Das ἀπόντα wird sich theils auf die Begleitung des von ihnen abgesandten und ausgerüsteten Burrhus beziehen, theils auf das, was gleich darnach erwähnt wird, auf die Liebe, welche sie um seinetwillen den ihm nachreisenden Freunden erwiesen.

die dort erfahrene Liebe. Nur Einzelne, welche eben hiedurch von der Gemeinde unterschieden werden, haben ihnen Unehre angethan und werden darum Gegenstand einer Fürbitte für ihre Besserung. Also über Philadelphia und Smyrna sind sie nach Troas gereist. Jetzt erst [1]) sind sie bei ihm und konnten in den früher geschriebenen Briefen nicht erwähnt werden. Ausdrücklich wird ja auch gesagt, dass sie in Sachen Gottes, um Gottes willen, hinter ihm drein ihm gefolgt seien [2]), und nach dem unzweideutigen *ἐπηκολούθησαν* in Sm. 10, welches eine Begleitung des Ignatius durch sie ausschliesst, muss die an sich zweideutige Aussage über Agathopus: *ὃς ἀπὸ Συρίας μοι ἀκολουθεῖ* (Phil. 11) verstanden werden. Einige Zeit nach dem Aufbruch der Soldaten mit ihrem Gefangenen von Antiochien wird sich Agathopus in der Hoffnung, sie irgendwo zu erreichen, auf den Weg gemacht haben. Die zu Fuss marschirenden und schon durch die Fesselung des Verurtheilten in rascher Bewegung gehemmten Soldaten, welche möglicher Weise noch hier und dort einen Nebenauftrag auszurichten hatten, konnten schon zu der Reise bis Smyrna leicht 10—15 Tage mehr gebrauchen, als Agathopus, wenn er sich Eile angelegen sein liess [3]). In Cilicien wird

1) Das *νῦν* in Phil. 11 kann, da es den Dienst des Agathopus mit umfasst, nicht etwa einen Gegensatz dazu bilden, dass Agathopus schon länger bei ihm wäre, sondern nur zu der Zeit vor beider Ankunft, in welcher der gleich nachher erwähnte und „zugleich mit ihm“ von Smyrna gekommene Burrhus (cf. Sm. 12) ihm Hülfsleistung that. Durch *καί* wird diese Bemerkung über Philons jetzige Thätigkeit steigernd und bestätigend daran angeschlossen, dass er schon ein gutes Zeugnis mitgebracht habe.

2) Sm. 10: *οἳ ἐπηκολούθησάν μοι εἰς λόγον θεοῦ.* Zu letzterem Ausdruck vgl. *ἐν λόγῳ θεοῦ* und *εἰς λόγον τιμῆς* (Phil. 11) oder *εἰς θεοῦ τιμήν* (Eph. 21 zweimal); zu *ἐπακολουθεῖν* vgl. 1 Tim. 5, 24. Uebrigens bildet Joh. 20, 6 auch das einfache *ἔρχεται . . . ἀκολουθῶν αὐτῷ* einen Gegensatz zu gleichzeitigem Ankommen.

3) Von Antiochien bis Ephesus rechneten Bischöfe späterer Zeit, die über Reitthiere, vielfach auch über die Transportmittel des cursus publicus zu verfügen hatten (vgl. Stephan, das Verkehrsleben im Alterthum; in Raumers historischem Taschenbuch 1868, S. 95. 98), 30 Tagereisen (Euagr. I, 3).

sich ihm Philon angeschlossen haben; in jedem Wohnsitz von Christen, den Ignatius berührt hatte, erhielten sie neue Weisung, und in Philadelphia haben sie entweder gehört, dass der Transport nach der langen und beschwerlichen Landreise eine etwas längere Rast in Smyrna zu machen beabsichtige, oder sie erfuhren dort noch nicht, was ja nicht selbstverständlich war, dass das weitere Ziel Troas sei; sonst würden sie sich natürlich den Umweg über Smyrna erspart haben. Der eigentliche Zweck dieser aufopferungsvollen Reise (Phil. 11), wenigstens des Agathopus, ist offenbar der, dem Ignatius möglichst schnell die Nachricht vom Aufhören der Verfolgung in Antiochien zu bringen. Man hätte sich die Verwunderung darüber, dass Ignatius schon in Troas darum wisse, und die wunderliche Meinung, dass er diese Kenntnis einer göttlichen Offenbarung verdanken wolle [1]), ersparen können. Letztere Meinung ist schon dadurch ausgeschlossen, dass er Phil. 10 schreibt: *ἀπηγγέλη μοι, εἰρηνεύειν τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἀντιοχεία τῆς Συρίας*. Einen anderen Sinn hat das entsprechende *ἐδηλώθη μοι* ad Pol. 7 natürlich nicht, und nur sehr ungeschickte Auslegung könnte das Eintreffen dieser Nachricht im Unterschied von der gemeldeten Thatsache als Frucht des Gebets der angeredeten Gemeinden an beiden Stellen bezeichnet finden. Wird doch in den von Smyrna aus geschriebenen Briefen beharrlich die noch in Gefahr schwebende antiochenische Gemeinde der Fürbitte der Gemeinden empfohlen, jetzt dagegen von Troas aus den Smyrnäern geschrieben: „Euer Gebet ist über die Gemeinde im syrischen Antiochien gekommen“ (Sm. 11). Wenn auch die Erwähnung dieser erfreulichen Nachricht nicht das eine Mal der Erwähnung des Agathopus und Philon unmittelbar folgte (Sm. 10. 11), das andere Mal ihr vorangienge (Phil. 10. 11), so zwingen ja schon die nackten Thatsachen, dass erst in Troas Agathopus zu Ignatius stösst, während kein sonstiger Bote von Antiochien erwähnt wird, und dass Ignatius in Troas jene Nachricht empfängt, zu der einfachen Com-

---

1) So z. B. Buns. II, 73; Denz., S. 45 f.

bination, dass Agathopus sie ihm gebracht hat. Dieser hat ihm dann auch schon melden können, dass die zunächst bei Antiochien gelegenen Gemeinden auf die Nachricht vom Aufhören der antiochenischen Verfolgung, welche auch ihnen Agathopus gemeldet haben wird, Geistliche zur Beglückwünschung der Antiochener abgeordnet haben (Phil. 10). Ihm und Philon verdankt Ignatius auch die Nachrichten über Philadelphia, welche es ihm nothwendig erscheinen liessen, einen Brief dorthin zu richten. Wenn Agathopus und Philon nicht bei allen Philadelphenern freundliche Aufnahme gefunden haben (c. 11), so verdanken sie dies ohne Frage ihrem Verhältnis zu Ignatius [1]). Sie müssen dort misliebige Aeusserungen über Ignatius gehört haben: denn sonst wäre es unbegreiflich, wie er nach einer Warnung vor Irrlehrern und einer Ermahnung zur Pflege der Gemeindeeinheit in die Worte ausbrechen kann: „Ich danke aber meinem Gott, dass ich guten Gewissens unter euch bin, und Keiner sich zu rühmen hat, es sei heimlich oder öffentlich, dass ich Einem im Kleinen oder Grossen zur Last gefallen bin" (c. 6). Schon die Vergleichung mit 2 Cor. 11, 9; 12, 13, welche Hefele nicht unterlässt, hätte ihn abhalten sollen, unter der Belastung eine Auferlegung des judaistischen Joches zu verstehen. Wie hätte ihm auch von seiten der judaistischen Gegner aufgerückt werden können, dass er gemeinsame Sache mit ihnen gemacht habe! Auf die äussere Unterstützung und die überschwänglichen Ehrenbezeugungen, welche die Gemeinden dem Bischof und Märtyrer entgegenbrachten, muss sich die üble Nachrede beziehen, über deren Grundlosigkeit Ignatius hier seine Freude ausspricht. Nach seiner Abreise hat man von gewisser Seite — dem Zusammenhange nach von seiten jener Irrlehrer, auf welche er c. 8 wieder zurückkommt — seine Gesinnung und sein Auftreten unter den asiatischen Christen mehr oder weniger hinterlistig verleumdet.

---

1) Auf traurige Erfahrungen aus letzter Zeit bezieht sich auch das *ὤφελον πάντες αὐτὸν ἐμιμοῦντο.* Sm. 12.

Man muss ihm vorgeworfen haben, dass er seine ausserordentliche Stellung und sein moralisches Uebergewicht zu tyrannischer Unterdrückung selbständiger Bewegungen im Leben der Gemeinden misbraucht habe, und eben dies wird man seine Freunde haben fühlen lassen. Dem gegenüber beruft sich Ignatius auf sein gutes Gewissen im Rückblick auf seinen Verkehr unter den Philadelphenern. Unzweideutig wird dies, wenn er nun von jenen Wenigen sich zu allen Denen wendet, unter denen er geredet hat, und ihnen wünscht, dass sein Wort ihnen nicht im schlimmen Sinn zum Zeugnis gereiche [1]). Der ganze Inhalt des folgenden Capitels und die Vergleichung mit der Bitte an die Trallianer: *Εὔχομαι ὑμᾶς ἐν ἀγάπῃ ἀκοῦσαί μου, ἵνα μὴ εἰς μαρτύριον ὦ ἐν ὑμῖν γράψας* (c. 12), zeigt, dass es sich nicht etwa um eine zusammenfassende Erinnerung an alles das, was er unter den kleinasiatischen Christen geredet hat [2]), handelt, sondern um ein Reden in einem grösseren Kreise philadelphenischer Christen, und zwar um ein einzelnes Factum dieser Art, dessen Beschreibung erst c. 8 mit den Worten schliesst: „Ich meinerseits that, was mir natürlich war als ein auf die Einheit angelegter Mensch". Um die Anwendung jenes biblischen *εἰς μαρτύριον* zu rechtfertigen, beruft er sich besonders auf eine einzelne damals von ihm ausgesprochene Mahnung, sich zu den Vorstehern der Gemeinde zu halten, der Heiligung sich zu befleissigen und vor allem die Spaltungen zu vermeiden. Der schwierige Satz lautet, soweit der Text mit den vorhandenen Mitteln herzustellen ist: *Ἐκραύγασα,*

---

1) *καὶ πᾶσι δέ, ἐν οἷς ἐλάλησα, εὔχομαι, ἵνα μὴ εἰς μαρτύριον αὐτὸ κτήσωνται.* Nirschl z. d. St. verdirbt den Sinn, indem er trotz des trennenden *καὶ — δέ* aus dem vorigen Satz anstatt aus *ἐλάλησα* ein Object zu *κτήσωνται* ergänzt und letzteres falsch durch „ansehen" wiedergibt. Sie sollen sich, was er geredet hat, nicht so aneignen, dass sie daran ein sie verurtheilendes Zeugnis haben.

2) Darauf will anscheinend Denz. S. 70 hinaus. Bunsens Paraphrase von Phil. 7 (II, 73): „ich schrieb einen Brief, als ich unter ihnen war" u. s. w. ist unwiderleglich.

μεταξὺ ὢν [1]) *ἐλάλουν, μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ* [2]) · *τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. Εἰ δὲ* [3]) *ὑποπτεύετέ* [4]) *με* (oder *ὑπώπτευσάν* [*τινές*] *με*) *ὡς προειδότα* [5]) (oder *ὥσπερ εἰδότα*) *τὸν μερισμόν τινων λέγειν ταῦτα, μάρτυς δέ μοι, ἐν ᾧ δέδεμαι, ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων κ. τ. λ.* Ignatius erkennt in jenen mit lauter Stimme, also in besonderer Erregung gesprochenen Worten hinterdrein eine Weissagung auf eine inzwischen eingetretene Absonderung Einiger von der Gemeinde. Während er seinerseits nur that, was seiner immer gleichen Gesinnung entsprach, so spricht doch das Zusammentreffen jener auffallenden Erregung und des nichtgeahnten Erfolgs gegen die nahe liegende Ver-

1) Dass G¹ *ὢν* accentuirte und L¹ Sfr. 199, 11 so verstanden, ist textkritisch gleichgültig. G², dem L² folgt, hat die Grammatik für sich; denn der Tempuswechsel verbietet eine einfache Coordinirung von *ἐκραύγασα* und *ἐλάλουν*. Aus einem andauernden Reden hebt sich dieser einzelne Ruf heraus.

2) *θεοῦ φωνῇ* ist durch L¹ Sfr. 199, 12 A, indirect auch durch G² gesichert.

3) Die ganze Verwirrung dieses Satzes wird darin ihren Grund haben, dass man zu einem *εἰ δέ*, welches G² bewahrt hat, keine Apodosis fand und daher entweder, wie z. B. L², den Bedingungssatz verselbständigte, oder, wie G², das *δέ* hinter *μάρτυς* ausstiess, welches doch in der That nicht hindert, mit *μάρτυς* den Nachsatz beginnen zu lassen (vgl. Kühner, ausführl. Gr. II, 816 f. 2. Aufl.). Ferner ist *οἱ δέ* (G¹) nicht ohne weiteres = *τινὲς δέ*, sondern hat ein ausgesprochenes oder leicht sich ergänzendes *οἱ μέν* zur Voraussetzung; cf. ad Pol. 8. Phil. 10.

4) Statt des sinnlosen *πτέσαντες* (G¹) bieten L¹ G² eine Form von *ὑποπτεύειν*, ohne dass A und Sfr. 199, 13 auf Anderes hinwiesen. L² las wohl *ὑπερηφάνησαν* cf. Sm. 10. Jedenfalls ist eine Participialform hier unerträglich.

5) Dies ist nur zu dulden, wenn man mit G² *ὑποπτεύετε* oder sonst ein Präsens liest; dann könnte das Vorherwissen einfach ein früheres Wissen des Ignatius im Vergleich zum Wissen der Uebrigen sein. Bestreitet hingegen Ignatius eine damals aufgetauchte Vermuthung, so kann er nur ablehnen wollen, dass er es im gewöhnlichen Sinn des Worts gewusst habe. Auf ein *ὥσπερ* mit verb. simpl., also jedenfalls *εἰδότα*, führen in der That A und Sfr. 199, 13, während alle abendländischen Zeugen, auch L², dessen „prohibentem“ erst aus „praevidentem“ entstanden ist, *προειδότα* stützen.

muthung, dass er damals schon, d. h. also vor dem äusserlichen Hervortreten der Spaltung, um sie gewusst habe. Da er wirklich nun bezeugen kann, dass er nicht vermöge natürlich-menschlicher Diagnose oder in Folge empfangener menschlicher Belehrung [1]) über eine den Uebrigen noch verborgene Gefahr so geredet habe, so trägt er kein Bedenken, die laute Stimme, mit der er gesprochen, als Gottes Stimme zu bezeichnen und als das eigentlich redende Subject den Geist zu nennen [2]). Wenn Ignatius dem allen die Bemerkung vorausschickt, wenn auch Etliche ihn fleischlicher Weise oder ihn, sofern er natürlicher Mensch ist, hätten irreführen wollen, so irre doch der Geist nicht, da er von Gott stamme, so muss es eben jenen Gegnern gelungen sein, ihn in irgendwelcher Hinsicht und in irgendwelchem Masse einmal zu täuschen, was dann der Beachtung seiner Warnungen Eintrag thun musste. Um so mehr fühlt er sich jetzt verpflichtet, die durch den Erfolg bestätigte Warnung auf den über sein eigenes damaliges Bewusstsein übergreifenden Geist Gottes zurückzuführen. Dass es in der That in der Zwischenzeit zu einer Separation in Philadelphia gekommen ist, zeigt sich sofort, wenn Ignatius auf die Erinnerung an sein damaliges Auftreten [3]) die Worte folgen lässt: „Allen, die sich bekehren, vergibt Gott, wenn sie sich zur göttlichen Einheit und zur Rathsversammlung des Bischofs bekehren. Ich vertraue der Gnade Jesu Christi, welcher von jeder Fessel euch befreien wird“. Gebunden, gehemmt ist die gedeihliche Entwickelung der Gemeinde, so lange Solche, die zu ihr gehört haben und noch gewissermassen zu ihr gehören, von Bischof

---

1) Die Beziehung auf andere Menschen scheint sich wegen des Attributs bei σαρκός mehr zu empfehlen, vgl. übrigens Matth. 16, 17; Gal. 1, 16.

2) So feierlich wie möglich nimmt er für seine damalige Aeusserung den Character inspirirter Rede in Anspruch, und der Versuch Nirschls (S. 145 f.), dies zu verdecken, ist mislungen. Vgl. meine Schrift über Hermas, S. 109, wo nur fälschlich zwei prophetische Stimmen unterschieden werden.

3) Das zweite οὖν in c. 8 zeugt von einem Rückblick auf c. 3.

und Presbyterium sich fern halten, was ohne heftige Reibung mit der treu gebliebenen Mehrheit nicht zu denken ist. Als Ignatius bei ihnen war, hat er keine Spaltung dort vorgefunden, sondern ein von allem häretischen Wesen reines Gemeindeleben (c. 3). Dem dient es zur Bestätigung, dass noch jetzt alle Frommen sich zum Bischof halten; denn nicht ein allgemeiner Satz, sondern, wie das Weitere zeigt, eine Beschreibung der Zustände in Philadelphia soll dies sein. Von den Presbytern und Diakonen dort gilt dies insbesondere, denn im Gegensatz zu einzelnen verirrten Gemeindegliedern wird in der Grussüberschrift nicht einfach wie sonst, Einheit mit dem Bischof oder mit den Vorstehern überhaupt als Bedingung des richtigen Zustandes benannt, sondern ausdrücklich wird durch ein eingeschobenes *σὺν αὐτῷ* Ton darauf gelegt, dass die Presbyter und Diakonen mit dem Bischof einig sind: und es wird später noch sich zeigen, dass das „Synedrium des Bischofs“, zu welchem die Verirrten zurückkehren müssen, das Collegium der Presbyter ist. Bei solchem Stand der Dinge konnte die angeredete Gemeinde ebenso, wie es c. 11 aus anderem Anlass geschieht, von den Wenigen unterschieden werden, welche eine Sonderstellung einnehmen und erst durch Busse zur Gemeindeeinheit zurückkehren müssen. Es hat daher guten Sinn, wenn die Leser davor gewarnt werden, Einem, der Spaltung verursacht, zu folgen [1])

---

1) Phil. 3: *Οὐχ ὅτι παρ᾽ ὑμῖν μερισμὸν εὗρον, ἀλλὰ ἀποδιυλισμόν . . . Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου, εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ.* Der Versuch das *ἀποδιυλισμένον* des G^1 durch Ergänzung von *μερισμόν* zu schützen (z. B. bei Kist S. 65) ergibt doch nur eine unerträgliche Härte, und ist jetzt vollends unveranlasst, seit der durchweg vorzüglichere Text des L^1 (abstractionem = *ἀποδιυλισμόν*) indirect auch durch clamorem in A bestätigt ist. Dies geht jedenfalls auf ein syrisches Wort derselben Wurzel [illegible] (cf. Castellus ed. Michaelis s. v.) zurück, womit Matth. 23, 24 *διυλίζειν* und Ign. Rom. inscr. im m. syr. (Cur. 225, 2; Moesinger 6, 8) *ἀποδιυλίζειν* übersetzt ist, welche aber auch den Sinn: clarum sonum reddere hat (s. Bernstein s. v.). — Wäre übrigens hiermit die Ausscheidung einiger bereits vorhandener häretischer Elemente gemeint, und wäre dies die Trennung Etlicher von der kirchlichen Einheit, wie z. B. Hilgf. 234 annimmt, so

und wiederholt ermahnt werden, Irrlehre wie Spaltung noch erst zu fliehen (c. 2. 6).

Nach alle dem ist es unanfechtbar, dass Ignatius über Philadelphia nach Smyrna transportirt wurde. Auf diesem Wege ist er jenen Irrlehrern begegnet, welche von Ephesus aus in umgekehrter Richtung die vorderasiatischen Gemeinden bereisten (Eph. 9), und wenn nicht alles trügt, sind eben diese es gewesen, welche nicht ohne allen Erfolg dort die natürliche Urtheilskraft des Ignatius auf die Probe gestellt hatten. In Philadelphia wird darnach auch die Begegnung stattgefunden haben (Eph. 9), welche ihm den bestimmtesten Antrieb zur Warnung aller jener Gemeinden vor diesen und ähnlichen Leuten geben musste. Auch die Disputation mit ihnen oder doch mit Leuten derselben Richtung, von welcher Phil. 8 berichtet, könnte sehr wohl erst dort und damals stattgefunden haben. Denn die Harmlosigkeit, mit welcher er damals vor Spaltungen gewarnt haben will, ist nicht als Sorglosigkeit in Bezug auf die Gefahr der Irrlehre zu verstehen, sondern im Gegensatz zu distinctem Wissen von der nun eingetretenen Thatsache, von einer durch die Irrlehrer veranlassten Separation. Erst nach seiner Abreise haben jene es im Interesse der Ausbreitung ihrer Lehre nützlich gefunden, der Auctorität des Ignatius entgegenzuwirken und ist es ihnen gelungen, einen gewissen Erfolg zu erringen. Ein Beweis für die Identität der Leute, welche in Philadelphia, so lange Ignatius dort war, versteckt, dann aber offen gegen ihn aufgetreten sind, mit den Irrlehrern, vor welchen er in den übrigen Briefen warnt, liegt auch darin, dass er erst in den von Troas aus geschriebenen Briefen ausdrücklich der verkehrten Stellung der Irrlehrer zu seinem Martyrium gedenkt. Es spiegeln sich die Erfahrungen,

---

könnte Ignatius erstlich hier nicht verneinen, dass er einen μερισμός dort vorgefunden, denn das wäre eben ein μερισμός, wie besonders c. 8 deutlich ist; er könnte aber auch nicht jene Hinweisung auf den μερισμός Etlicher (c. 7) bei Gelegenheit seiner Anwesenheit in Philadelphia als Weissagung auf ein damals schlechthin zukünftiges Ereignis deuten.

welche er in Philadelphia gemacht, und die Nachrichten, welche er nachher von dort empfangen, deutlich wieder, wenn er in der Ermahnung an Polykarp, sich durch die Irrlehrer nicht erschrecken und die von ihrer Bestreitung unzertrennlicher Unbequemlichkeiten sich nicht verdriessen zu lassen, plötzlich in die erste Person übergeht [1]). Diese Leute haben ihn ins Gesicht gelobt, aber er weiss, dass sie im Grunde des Herzens sein Martyrium ebenso für eine Illusion halten, als das Leiden Christi. Sie entziehen sich der überzeugenden Kraft, welche im Leiden um Gottes willen liegt [2]).

Doch hiermit greife ich schon über in die Untersuchung der damaligen häretischen Bewegung, welche an anderem Orte zusammenhängend zu führen ist. Für jetzt kam es nur darauf an, nachzuweisen, was Ignatius vor seinem Eintreffen in Troas erlebte, und was Philon und Agathopus ihm zu melden hatten. Mag Einzelnes, was ich wahrscheinlich zu machen suchte, Vermuthung bleiben, so ist doch Wesentliches auf exegetischem Wege gewonnen: der Reiseweg durchs innere Asien, die persönliche Begegnung mit Irrlehrern vor der Ankunft in Smyrna, das Eingreifen des Ignatius in augenblickliche Bewegungen des kirchlichen Lebens der vorderasiatischen Gemeinden und der Zweck der Reise des Philon und des Agathopus. Dabei hat sich herausgestellt, dass die kurze Zusammenfassung des geschichtlichen Gehaltes dieser Briefe bei Euseb weit genauer ist, als was die neueren Historiker herauszulesen pflegen.

Auch die Veranlassung der von Smyrna aus geschriebenen Briefe ist deutlich geworden. Wie völlig der an die Römer von Sehnsucht nach Vollendung des begonnenen Martyriums und von wohlbegründeter Furcht vor einer Hinderung durch jene Gemeinde dictirt ist, wurde schon oben gezeigt. Aber

---

1) Ad Pol. 3: *Μάλιστα δὲ ἕνεκεν Θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὑπομείνῃ.*

2) Sm. 5. Der allgemeine Gedanke wird schon Trall. 10 (cf. Sm. 4) ausgesprochen; aber der Unterschied von den späteren Stellen ist unverkennbar. — Dasselbe *τινές* (Trall. 10; Eph. 7. 9; Sm. 5) findet sich auch Phil. 7 und c. 8 med. Vgl. etwa Gal. 1, 7.

auch die Briefe an die asiatischen Gemeinden verdanken ihre Entstehung nicht einer ihren Gegenstand und ihre Adresse willkürlich wählenden schriftstellerischen Neigung. Offenbares Misverständnis ist es, wenn man die Worte *προειλόμην ἐν πίστει Ἰησοῦ Χριστοῦ προςλαλῆσαι ὑμῖν* Mgn. 1 paraphrasirt: elegi vos, quibus literas mitterem [1]); denn die folgende Erläuterung bezieht sich gerade nicht auf die Magnesier insbesondere, sondern auf die Kirchen überhaupt, in deren Kreise Ignatius verkehrt hat, und die Parallele Eph. 3 zeigt, dass *προαιρεῖσθαι* hier wie so oft nur den Sinn eines *προλαμβάνειν* hat. Was ihn veranlasst hat, an diese bestimmten Gemeinden zu schreiben, ist die Liebe, die er eben nur von ihnen erfahren hat. Es sind zunächst Dankschreiben. Dass dieselben nicht in leeren Formalitäten aufgehen, sondern den Gemeinden einen geistlichen Dienst leisten wollen, bringt sie nicht um den besonderen Character, welchen die Lage des Schreibers und der Leser erfordert. Vor den Häretikern zu warnen musste er um so mehr sich berufen fühlen, als er ihnen ungesucht eben jetzt begegnet war und ihre Lehren wahrscheinlich von Haus aus genauer kannte, als diese Gemeinden, in welchen sie nun erst festen Fuss zu fassen suchten. Durch diesen Gegensatz sind aber alle lehrhaften Auseinandersetzungen in den Briefen und auch die das Gemeindeleben betreffenden Ermahnungen sichtlich hervorgerufen. Endlich hat es für Ignatius selbständigen Werth, die Bande christlicher Gemeinschaft, welche sein Schicksal zwischen ihm und diesen Gemeinden geknüpft hat, zu befestigen und sich wie seine bedrängte Gemeinde ihrer Fürbitte zu empfehlen. An der occasio scribendi, deren deutliche Hervorhebung die Magdeburger Centuriatoren [2]) vermissten, hat es also dem Ignatius in Bezug auf diese vier Briefe jedenfalls nicht gefehlt.

Ehe wir die weitere Reise verfolgen, scheint es nützlich, einen Blick auf die Lage des Ignatius während seiner Durch-

---

1) So Dressel, p. 140, n. 4. Arndt (Handschrift) vergleicht 2 Kor. 9, 7 und übersetzt: „habe ich mich voller Freude entschlossen".

2) Centur. Magdeb. ed. Basil. 1560. Centur. secunda II, 165.

reise durch die genannten Gemeinden zu werfen. Nur einmal hören wir, dass er die ganze Reise an zehn Soldaten gebunden zu machen hat [1]; seiner Fesselung gedenkt er in allen Briefen [2]. Durch eine Kette wird er an einen der Soldaten gefesselt gewesen sein [3], die sich in diesem lästigsten Stücke ihres Auftrags abgelöst haben mögen. Nur am Entlaufen oder an gewaltsamer Entführung und gewiss nicht an freier körperlicher Bewegung sollte er dadurch gehindert werden. In der That erfreut er sich mannigfacher Freiheit. Schon in Philadelphia ist es zwar nicht eine Gemeindeversammlung, in welcher er predigt [4], aber doch ein grösserer Kreis von Christen, in welchem er frei sich aussprechen darf. In Smyrna kann er einen sehr eingehenden Verkehr sowohl mit den Abgesandten der drei benachbarten Gemeinden als mit den Smyrnäern pflegen. Im Vergleich zu dauernder Lebensgemeinschaft war es freilich nur eine flüchtige Berührung, aber durch diesen „nicht menschlichen, sondern geistlichen Verkehr" (Eph. 5) hat er doch einen sehr bestimmten Eindruck von den einzelnen Persönlichkeiten und ihrem Verhältnis zu einander empfangen (Magn. 2. 3; Eph. 4). Ueber die Zustände der einzelnen Gemeinden muss er ausführliche Unterredungen mit ihren Vorstehern geführt haben; denn er behandelt sie durchaus verschieden und bewährt auch in dieser Hinsicht, was er den Ephesern schreibt: *οἶδα τίς εἰμι, καὶ τίσιν γράφω* (c. 12). Den Ephesern begegnet er mit besonderer Hochachtung, nicht bloss wegen ihrer geschichtlichen Stellung seit den Anfängen der dortigen Gemeinde (c. 8. 11. 12); er weiss durch ihren Bischof Onesimus, wie standhaft sie sich

1) Rom. 5: *νυκτὸς καὶ ἡμέρας δεδεμένος δέκα λεοπάρδοις, ὅ ἐστι στρατιωτικὸν τάγμα.* Man kann kaum darüber entscheiden, ob mit Euseb und G², vielleicht auch Scur., Smoes., A¹ A² *ἐνδεδεμένος* vorzuziehen ist. Das *στρατιωτῶν* in G¹ entbehrt jeder anderweitigen Bezeugung; denn orientalische Uebersetzungen kommen hiefür nicht in Betracht.

2) Eph. 1. 3. 11. 21. Mgn. 1. 12. Tr. 1. 5. 10. 12. Rom. 1. 4. Phil. 5. 7. Sm. 4. 10. 11. ad Pol. 2.

3) Cf. Joseph. ant. XVIII, 6, 7 und die Ausleger zu Actor. 28, 16.

4) So Whiston, S. 77; Nirschl, S. 135.

dem Eindringen der Häresie kürzlich widersetzt haben (c. 9), wie trefflich überhaupt der geordnete Stand ihres Gemeindelebens, wie ausnahmslos der christliche Lebenswandel der Einzelnen ist (c. 6). Daher entschuldigt er sich fast, wenn er ihnen gegenüber in ermahnenden oder lehrhaften Ton verfällt. Besonders häufig begleitet er hier Derartiges mit der Versicherung, dass die Leser ohnedies thun, wozu er sie auffordert, und wissen, was er sie lehrt [1]). In diesem Briefe liebt er es besonders, in Form der Selbstaufforderung sich mit der Gemeinde zusammenzufassen (c. 5. 10. 11. 15). Nur die Liebe lässt ihn nicht schweigen und hat ihn zu dem Entschluss gebracht, diese brieflichen Worte an sie als seine Mitschüler oder Mitjünger [2]) zu richten, in dem vollen Bewusstsein seiner geistlich gefahrvollen Lage und seiner persönlichen Unfertigkeit, wonach er eigentlich eher von ihnen für seinen bevorstehenden Kampf gestärkt [3]) werden müsste.

---

1) c. 4 in.; c. 8 in. fin. In theoretischer Hinsicht ist trotz der angehängten Bedingung zu vergleichen das ὧν οὐδὲν λανθάνει ὑμᾶς c. 14.

2) Eph. 3. Wie man συνδιδασκαλίτης durch „condoctores", Mitlehrer (so z. B. Hilgf., S. 190; Nirschl, S. 40; Dressel, p. 122, n. 3) oder gar durch Lehrer (so Hefele z. d. St. und wiederum Hilgf., S. 192. 222) übersetzen mag, ist schwer begreiflich. Der Genosse im Lehramt würde συνδιδάσκαλος sein, und ableitungsmässig (vgl. συνοδίτης und andere Beispiele bei Kühner, ausf. Gr. I, 711) bezeichnet συνδιδασκαλίτης den, mit welchem man den gleichen διδάσκαλος (oder διδασκαλεῖον) hat. Der einzige gemeinsame διδάσκαλος ist aber nach Eph. 15 Christus. Vgl. Pearson III, 35, auch Bunsen II, 36 u. Uhlh., S. 32 f.

3) Das ὑπαλειφθῆναι (Eph. 3), statt dessen L[1] ὑποληφθῆναι las, deutet auf den Athleten, der vor dem Kampf mit Salbe sich selbst einreibt oder einreiben lässt, Pearson III, 35. Die übertragene Bedeutung „zum Kampf und jeder schweren Thätigkeit vorbereiten" ist auch in christlicher Literatur häufig (Clem. Strom. II Pott. p. 436. 484; auch ἀλείπτης Quis div., p. 958. Chrysostomus sagt gerade in Bezug auf Ignatius von den Gemeinden, durch die er reiste: ἤλειφον τὸν ἀθλητήν). Uebrigens scheint Ignatius nach Eph. 17 ἀλείφειν geradezu im Sinne von „lehren" zu nehmen und dadurch auf die dortigen Bilder gebracht zu sein. Ein unbewusster Einfluss des anklingenden syrischen Wortes dieser Bedeutung möchte nicht unwahrscheinlich sein. Uebrigens fällt

Das Bild einer ganz andersartigen Gemeinde gewährt der Brief an die Trallianer. Vergleichsweise kühl redet Ignatius von dem ihm durch die Sendung des Bischofs Polybius bewiesenen frommen Wohlwollen (c. 1). Auch hier erkennt er zwar an, dass er von einer unter ihnen bereits vorhandenen Häresie nichts wisse (c. 8), und dass sie im richtigen Verhältnis zu ihrem Bischof stehen (c. 2); aber die Ermahnungen an die Diakonen, sich vor Anklagen zu hüten (c. 2), an die Presbyter, dem Bischof sein Amt leicht zu machen (c. 12), an Alle, sich vor Zänkereien unter einander und vor selbstverschuldeter Feindschaft der Heiden zu hüten (c. 8, vgl. c. 3) und dergleichen mehr bleiben ohne formellen Widerruf. Zufällig wird es auch nicht sein, dass Ignatius in diesem Brief die Sanftmuth des Bischofs rühmt (c. 3), sich selbst diese Tugend als Waffe gegen die Anfechtungen des Teufels wünscht (c. 4) und den Trallianern eben diese empfiehlt (c. 8). Ein Zusammenhang besteht ferner offenbar zwischen den Bemerkungen über seine Vorsicht gegenüber Denen, welche ihn durch Lob aufgeblasen machen könnten (c. 4), und der Versicherung, dass die Leser vor den Irrlehrern am sichersten geschützt sein werden, wenn sie nicht aufgeblasen seien (c. 7). Ignatius scheut sich nicht, die Trallianer geradezu als Kinder an Verständnis zu bezeichnen, welche an allzufester Speise, die er ihnen bieten könnte, ersticken möchten (c. 5), und sowohl die Bitte, sein Wort in Liebe aufzunehmen, damit es nicht zu einem Zeugnis wider sie ausschlage (c. 12), als auch die pathetische Form des Grusses in der Ueberschrift zeigt, dass diese Gemeinde nach des Briefschreibers Urtheil vor allem zur Bescheidenheit angehalten werden muss.

Diese und andere Beobachtungen beweisen, dass Ignatius in Smyrna ausser der nöthigen Zeit auch hinreichende Ruhe gehabt hat, um sich mit den Zuständen der Gemeinden bekannt zu machen, deren Vertreter er persönlich kennen lernte.

---

auf, dass der Doppelsinn der Worte ὀφθαλμοὶ ὑπαληλιμμένοι λόγῳ Clem. paed. II Pott. p. 248 gleichfalls die Bedeutung „lehren“ fordert.

Es macht auch nicht den Eindruck von Mangel an Zeit oder Ruhe, wenn er die Kürze seines Briefs an die Magnesier mit seiner Kenntnis ihres reichen Lebens rechtfertigt (Mgn. 14), oder wenn er die Abfassung eines zweiten Briefs an die Epheser in Aussicht nimmt, worin er die am Schluss des einzigen, den er wirklich geschrieben hat, kaum erst begonnene Darlegung der heilsgeschichtlichen Grundthatsachen gegenüber der Häresie fortsetzen wollte (c. 20). Abhandlungen oder Bücher sind es freilich nicht, die er schreibt, und es ist unverzeihlich, wenn man das Wort *βιβλίδιον* an letzterer Stelle in diesem Sinn glaubt betonen zu dürfen [1]), obwohl längst erinnert worden ist, dass kleine wie grosse Briefe sehr gewöhnlich *βιβλία* heissen [2]), und dass *βιβλίδιον*, welches die Deminutivbedeutung viel strenger festgehalten hat, jedes kleinste Schriftstück, auch ein einzelnes beschriebenes Blatt, bezeichnet [3]). Dictirte Ignatius, wie bei seiner Lage anzunehmen ist, einem der Christen, die sich um ihn bemühten, so wird Pearson (II, 139) nicht so unrichtig berechnen, dass er zur Abfassung mehrerer dieser Briefe nicht viel mehr als eine Stunde und auch zum längsten nicht mehr als drei gebrauchte. Bei der ausserordentlichen Verschiedenheit der im Stil sich widerspiegelnden Stimmung werden sich diese Stunden auf mehrere Tage vertheilt haben. Einen etwa zehntägigen Aufenthalt in Smyrna werden wir auf alle Fälle anzunehmen haben, um ausser dem Gesagten auch noch einen sehr eingehenden Verkehr mit den smyrnäischen Christen unterbringen zu können. Wenn er in den beiden von Troas aus dorthin gerichteten Briefen hier eine Frau sammt ihrem Hause mit ihrem eigenen Namen [4]), dort eine andere nach

1) So Hilgf., S. 217. 218; Lipsius I, 83. 92.

2) Vgl. ausser Steph. Thes. z. B. Liban. epp. ed. Wolf, p. 638, not. 2. Wie wenig Worte den Inhalt eines *βιβλίον* ausmachen können, zeigt Lucian. Alex. 53.

3) Ausser Plut. Cimon 12 (ed. Ruald. I, 486b) schon von Pears. II, 136 citirt, muss man nur etwa Plut. Caesar 65 (I, 738e) lesen, wo sowohl die dem Cäsar unterwegs überreichten Bittschriften als das Warnungsbillet des Artemidorus *βιβλίδια* (letzteres auch *βιβλίον*) heissen.

4) Sm. 13. Die Uebereinstimmung von A G^2 L^2 — denn die un-

ihrem verstorbenen Mann nennt [1]), hier einen einzelnen Mann, dort zwei [2]) und in beiden Briefen mit besonderer Herzlichkeit eine gewisse Alke [3]) namentlich grüsst, während er die Gemeindevorsteher nur als solche grüssen lässt (Sm. 12); wenn er beide Male alle Gemeindeglieder einzeln gegrüsst haben will (ad Pol. 8. Sm. 13), so fordert diese weitgehende Personalkenntnis allein schon einen längeren Aufenthalt. Es fehlen uns alle Mittel, um anzugeben, was die militärische Begleitung zu einem solchen veranlasste, aber eben so sehr auch, um diese Voraussetzung der ignatianischen Briefe unwahrscheinlich zu nennen. Sehr leicht dagegen erklärt sich die Situation des Ignatius aus allen ältesten Nachrichten über die Behandlung gefangener Christen. Schon die Reise des

---

bedeutenden Verschreibungen einiger lateinischen Handschriften (s. Ussh. adnott., p. 53) kommen nicht in Betracht — fordert *Γαυίας* statt *Ταουίας* in G1 und Thaviae in L1 (cf. Pears. III, 21).

1) Ad Pol. 8. Da „ihr ganzes Haus und die Kinder", nicht aber Epitropus selbst neben ihr gegrüsst werden, so wird schwerlich an die Frau eines noch Lebenden zu denken sein, er müsste denn allein von seiner ganzen Familie Heide geblieben sein.

2) Attalus (ad Pol. 8), Daphnus und Euteknus (Sm. 13). Da *τόν* vor *ἀσύγκριτον* durch G1 G2 feststeht, so ist daraus nicht mit Smith (scholl., p. 66) nach Rom. 16, 14 ein neuer Name zu machen. Eher könnte man denken, *εὔτεκνον* als zweites Attribut zu fassen wie L2 mit seiner verkehrten Uebersetzung „et bonum filium". -

3) Sm. 13; ad Pol. 8. An der Identität dieser Smyrnäerin mit der im mart. Pol. 17 erwähnten ist kein Grund zu zweifeln. Wenn diese nicht Christin und zwar eine unter den Christen notable Persönlichkeit gewesen wäre, so wäre die Bezeichnung des Nikctes als ihres Bruders in einem an auswärtige Christen gerichteten Berichte und zwar nicht etwa bei der ersten Erwähnung c. 8, sondern da, wo sein bissigster Hohn gegen den Christenglauben berichtet wird, ganz unverständlich. Ein chronologisches Hindernis existirt nicht, da Alke erstlich jünger als Polykarp und zweitens längst vor ihm gestorben sein kann. Niketes, dessen Sohn Herodes damals bereits das wichtige Amt eines Irenarchen verwaltete (mart. 6. 8) muss schon deshalb um 166 ein alter Mann gewesen sein, wenn auch nicht so alt, dass er ohne weiteres mit dem schon unter Nerva einflussreichen smyrnäischen Rhetor Niketes identificirt werden dürfte (Philostr. vitae soph. I, 19; 21, 3. 5. Tac. dial. 15. Plin. epp. VI, 6, 3).

Paulus nach Rom zeigt, dass hier nicht überhaupt Unwahrscheinliches vorausgesetzt wird; denn, wenn auch Paulus als römischer Bürger seinem Urtheil erst entgegensah, so war doch die Verantwortung der begleitenden Soldaten dort die gleiche wie hier [1]). Aber auch alle Nachrichten über Behandlung zum Tode verurtheilter Christen aus dem 2. und 3. Jahrhundert dürfen wie gleichzeitige verglichen werden, denn dass das Verfahren gegen dieselben im Laufe des 2. Jahrhunderts sich gemildert haben sollte, ist ebenso unbezeugt als undenkbar. Daher ist die blosse Thatsache, dass die ignatianischen Briefe eine Situation voraussetzen, welche nicht etwa auf Grund gleichzeitiger Nachrichten, sondern vermöge blosser Vermuthung unwahrscheinlich befunden worden ist, ein ausreichender Beweis der Geschichtlichkeit dieser Situation, mögen die Briefe um 110, um 140 oder um 170 geschrieben sein. Es kann sich nur um Erläuterung durch andere Beispiele handeln (vgl. Pears. II, 137 ff.). Es fehlt meines Wissens ein völlig Analoges, nämlich ein Bericht über die Behandlung verurtheilter Christen auf einem längeren Transporte, und es liegt auf der Hand, dass schon zum Behuf des Marsches dem Ignatius noch mehr freie Bewegung gelassen werden musste, als eingekerkerten Christen. Somit wäre man berechtigt, alles in Bezug auf diese Bezeugte in gesteigertem Mass für unseren Fall in Anspruch zu nehmen; aber es ist nicht nöthig. Lucian erzählt in seiner Schrift über den Tod des Peregrinus (c. 12, vgl. 16), dass die Christen zuerst Alles daran gesetzt hätten, diesen Proteus, welcher als christlicher Gemeindevorsteher ins Gefängnis gerathen, daraus zu befreien [2]). Da dies unmöglich gewesen, hätten sie ihm alle Pflege angedeihen lassen; vom frühen Morgen an sei das Gefängnis von alten Weibern und Kindern belagert gewesen; durch Bestechung der Wärter hätten die Vorsteher es sich erwirkt, mit ihm im Gefängnis übernachten zu dürfen. Was

1) Act. 27, 3. 42; 28, 7 ff. 14 f.

2) Cf. const. app. IV, 9; V, 2. Eus. h. e. VI, 40. Petr. Alex. in Lagarde, rell. jur. Gr., p. 70, 20 ff.

er weiter von „mannigfaltigen Speisen“ und „heiligen Worten“ dabei sagt, bedeutet ohne Frage eine in diesem Kreise veranstaltete Abendmahlsfeier (cf. Cypr. epp. 5, 2). Gemeinden wie einzelne Christen hielten es für eine selbstverständliche Pflicht, deren Erfüllung gewöhnlich ohne alle Schwierigkeiten gewesen sein muss, den Märtyrern Speisen ins Gefängnis zu schicken [1]), ein Liebeswerk, dessen Uebertreibung der Montanist den Katholiken vorwirft (Tert. de jej. 12). Die Verwandten der Perpetua und zwei Diakonen haben freien Zutritt ins Gefängnis und erreichen durch eine Belohnung der Wächter, dass ihnen für einige Stunden ein besseres Zimmer überlassen wird (Act. Perp. et Felic. 3. 5. 16). Als alte Sitte erwähnt es Cyprian (epp. 15, 1), dass die Diakonen, welche Märtyrer im Gefängnis besuchen, sie auch mit geistlichem Rath und Schriftermahnung versehen, und erwartet ein Gleiches von den Presbytern; er warnt davor, in allzu grossen Haufen sich zum Besuch der gefangenen Confessoren zu drängen, ne ex hoc ipso invidia concitetur et introeundi aditus denegetur (epp. 5, 2). Briefe werden an sie gerichtet [2]) und von ihnen geschrieben, und zwar nicht bloss ungezählte libelli pacis [3]), sondern auch Sendschreiben in allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten [4]). Perpetua und Saturus haben im Gefängnis Berichte schreiben können, welche nicht viel kürzer als der längste Brief des Ignatius sind, und noch am Tage vor ihrem Tode schreibt Perpetua daran (c. 2. 10. 14). Gelehrte vollends wie Pamphilus von Cäsarea befassten sich, wie man unter anderem aus dem Cod. Sin. sehen kann, in gleicher Lage gelegentlich mit sehr trockenen gelehrten Arbeiten. Hat es also dem Ignatius nicht an Zeit gefehlt, so ist weder an seinem schriftlichen noch an seinem mündlichen Verkehr mit den asiatischen Christen in Smyrna irgend etwas Auffälliges. Die

1) Tert. ad mart. 1. 2. Cypr. epp. 5, 1. Const. app. V, 1.

2) Cypr. epp. 10. 15. 17, 3. Auch Tertullians Schrift an die Märtyrer wandert ins Gefängnis.

3) Cypr. epp. 15, 4. 17, 1 f. 18, 1. 19, 2. 20, 3.

4) Eus. h. e. V, 3, 4; VI, 11, 5.

heidnische Bevölkerung, welche übrigens damals dort die Christen in Ruhe liess, braucht wenig oder nichts von ihm erfahren zu haben, und die Soldaten werden bald erkannt haben, dass gerade bei diesem Gefangenen, der seine Ketten Perlen nannte (Eph. 11), ein Fluchtversuch nicht zu fürchten sei. Reichliche Bewirthung (cf. mart. Pol. 7) und Bezahlung [1]) der Soldaten von Seiten seiner Freunde wird so ziemlich Alles möglich gemacht haben, was er in der angegebenen Richtung wünschen konnte. Darauf wird es sich hauptsächlich beziehen, wenn er so oft der Erquickung in jeder, auch äusserer Hinsicht gedenkt, welche er den Gemeinden oder Einzelnen verdankt [2]). Auf ein directes Zeugnis hiefür wies schon Pearson II, 139 nachdrücklich und unwiderleglich [3]) hin. Seinen Worten ist nichts hinzuzufügen: Hinc recte intelligitur, quod de militibus, quos leopardos vocat, scribit: *οἱ καὶ εὐεργετούμενοι χείρους γίνονται* (Rom. 5); scilicet quo plus pecuniae a fidelibus acciperent pro relaxatione vexationum, eo acrius ex intervallo s. martyrem vexabant, quo majorem pecuniae vim extorquerent et Christianos copiosius emungerent.

Die Aufgabe, die Soldaten bei guter Laune zu erhalten und die Lage des Märtyrers nach Kräften zu erleichtern, war der Grund, weshalb die Epheser ihren Diakonus Burrhus ihm zur Begleitung bis Troas mitgaben, und wenn die Smyrnäer sich an dieser Sendung mit betheiligt haben sollen (Sm. 12; Phil. 11), so ist das nicht anders zu denken, als dass sie auch ihre Beisteuer zur Unterstützung des Ignatius dem Epheser einhändigten. Da in Troas Philon und Agathopus zu ihm stiessen, um ihm von da an gleiche

---

1) Was bei Lucian ein *διαφθείρειν τοὺς δεσμοφύλακας* heisst, ist const. app. V, 1 *μισθαποδοσία τῶν στρατιωτῶν* und Act. Perp. et Fel., c. 16 constituere praemio.

2) Trall. 12: *οἵ κατὰ πάντα με ἀνέπαυσαν σαρκί τε καὶ πνεύματι.* Eph. 2; Mgn. 15; Sm. 9. 12.

3) Einer Widerlegung bedarf es jedenfalls nicht, wenn noch Cureton p. 323 die sehr greifbaren Wohlthaten (Rom. 5) in christliche Ermahnungen und Bekehrungsversuche verwandelt.

Dienste zu leisten, so kann Burrhus zurückkehren; und es wäre sonderbar gewesen, wenn Ignatius diese Gelegenheit nicht benutzt hätte, schnell und sicher an die Smyrnäer ein Dankschreiben ähnlicher Art gelangen zu lassen wie die früheren, zumal ihre Liebe ihn sehr fühlbar begleitet (Sm. 9) und in der freundlichen Aufnahme der beiden nachreisenden Freunde sich aufs Neue bethätigt hat (Sm. 10). Aehnlich veranlasst war der gleichzeitig abgehende Brief an die Philadelphener. War der dortige Aufenthalt sowohl des Ignatius als seiner Freunde nicht so ungetrübt und jedenfalls kürzer wie der in Smyrna, so mussten dagegen die neuen Nachrichten über die inzwischen zum Ausbruch gekommene schismatische Bewegung in Philadelphia ihn um so mehr zum Schreiben drängen, als seine persönliche Haltung jener Bewegung gegenüber dem Misverständnisse ausgesetzt war. Dass der Brief an Polykarp nicht gleichzeitig mit diesen beiden geschrieben ist, ist dadurch angedeutet, dass Burrhus hier nicht als Ueberbringer genannt wird, wäre aber von vornherein auch schon deshalb gewiss, weil kein Grund zu einer Trennung der Briefe an Bischof und Gemeinde zu Smyrna zu denken wäre. Auch der an den Bischof gerichtete enthält nichts in dem Sinne Persönliches, dass es der Kenntnis der Gemeinde entzogen werden müsste. Ignatius scheint sogar Mittheilung an die Gemeinde vorauszusetzen, denn unvermerkt geht er von Anweisungen für den Bischof (c. 1—5 init.) zu Regeln für das Gemeindeleben (c. 5 fin.) und dann geradezu in ermahnende Anrede der Gemeinde über (c. 6). Daher markirt er die Rückkehr zur Anrede des Adressaten durch Nennung des Namens (c. 7); aber auch nachher noch wechseln Anrede des Bischofs und der Gemeinde in einer Weise, welche nur dann natürlich erscheint, wenn der Brief der Gemeindeversammlung mitgetheilt werden sollte. Deutlich wird die spätere Absendung dieses Briefs am Schluss. Während wir aus Phil. 11; Sm. 12 nur erfahren, dass Ignatius sich in Troas befindet, mit den dortigen Christen verkehrt und Zeit hat, Briefe zu schreiben, motivirt er seinen Auftrag an Polykarp, an gewisse Gemeinden statt seiner zu schreiben, damit, dass er wegen der

plötzlich befohlenen Abfahrt von Troas nach Neapolis nicht allen Gemeinden schreiben könne [1]). Er ist noch nicht dahin abgefahren [2]); denn die präsentischen Formen *προστάσσει* und *πλεῖν* weisen auf einen nun erst auszuführenden Befehl; und da *οὐκ ἠδυνήθην* nach bekanntem Briefstil sein gegenwärtiges Unvermögen bezeichnet, so müsste er, wenn er bereits in Neapolis wäre, vielmehr angeben, was ihn dort daran hindere. Also unmittelbar vor der plötzlich angeordneten Abreise schreibt er an Polykarp. Unter dem Willen, der dies anordnet, ist jedenfalls nicht nach Eph. 20; Sm. 11 der göttliche zu verstehen, der den Soldaten nichts befiehlt; und da als Empfänger des Befehls nicht der unfreie Ignatius, sondern die Soldaten zu verstehen sind, so kann auch nicht deren Entschluss, etwa eine Fahrgelegenheit zur Abkürzung des Weges zu benutzen, verstanden werden, sondern nur ein höherer Befehl, den sie abzuwarten hatten. Es wäre leicht, aber auch nutzlos, irgend einen der vielen möglichen Fälle zu ersinnen; Jeder bemerkt, dass wir hier wirkliche Verhältnisse unter den Füssen haben, welche der fernstehende Leser nur sehr unvollständig erkennen kann. Der eigentliche Anlass dieses Briefs liegt offenbar darin, dass sich Ignatius durch den plötzlichen Aufbruch von Troas wider Erwarten gehindert sieht, noch einer Reihe anderer Gemeinden als denen zu Smyrna und Philadelphia die Sendung von Boten oder Briefen nach Antiochien zu empfehlen, und darum Polykarp bittet, statt seiner dieselben dazu aufzufordern. Das *πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις* [3]) ist natürlich irgendwie näher bestimmt zu denken. Am nächsten liegt der Gedanke an Tralles, Magnesia und Ephesus; der letzteren Gemeinde war ohnedies noch ein Brief zugedacht (vgl. Eph. 20). Aber dieselben Gründe walteten ob bei allen asiatischen Gemeinden, die er

1) ad Pol. 8: *ἐπεὶ πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἐξαίφνης πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν, ὡς τὸ θέλημα προστάσσει, γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις κ. τ. λ.*

2) So Lipsius I, 86; vgl. jedoch II, 14.

3) Vgl. Rom. 4 und dazu oben S. 229 f.

berührt und mit der Lage seiner Gemeinde bekannt gemacht hat. Leider scheint das *ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις* keine deutliche Anweisung zu geben. Die temporelle Fassung von *ἔμπροσθεν* ergäbe immer nur den Unsinn „die früheren Gemeinden" und natürlich nicht, wie Lipsius II, 13 will, den Sinn „alle Gemeinden, an welche Ignatius früher geschrieben hat". Mit Uhlhorn (S. 31) an die östlich von Smyrna gelegenen und somit an semitischen Sprachgebrauch zu denken, empfiehlt sich nicht, weil zwar den Hebräern קֶדֶם Osten und vorne zugleich bedeutet [1]), nicht aber den Syrern, auf die es hier ankäme, und gerade das südlich von Smyrna gelegene Ephesus wäre ausgeschlossen. „In der Nähe" heisst *ἔμπροσθεν* vollends nicht, es können also auch nicht die dem Polykarp gleichsam vor dem Gesicht liegenden, mit Smyrna verbundenen kleineren Gemeinden gemeint sein [2]), von deren Existenz wir nichts wissen, und an welche Briefe zu schicken ein unerhörter Luxus gewesen wäre, wenn Polykarp ihr Bischof war. Es bleibt nur die gewöhnliche örtliche Bedeutung übrig, welche schon Pearson III, 33 vertrat und richtig anwandte. Nur hätte er durch einen terminus a quo und einen terminus ad quem die Richtung angeben sollen, in welcher die betreffenden Städte weiter vorwärts liegen. Ignatius, der von Troas aus nach Smyrna schreibt und von Briefen und Gesandten für Antiochia redet, macht in Gedanken den Weg über Smyrna dorthin und denkt, dass der in Smyrna sitzende Leser ihn mitmacht. Auf diesem Wege liegen von Smyrna aus weiter vorwärts z. B. Ephesus, Tralles und Magnesia [3]).

---

1) Vgl. für den späteren Sprachgebrauch Levy, lex. chald. II, 345.

2) So Hilgf., S. 206, Anm. 26.

3) So verstanden vergleicht sich diese Stelle allerdings mit Herodot VII, 126; nur darf man nicht wie Uhlh. S. 31 von einem Sprachgebrauch der classischen Gräcität reden, nach welchem *ἡ ἔμπροσθεν Εὐρώπη* für irgendeinen Leser ein an sich verständlicher Ausdruck gewesen wäre, und nach welchem hier die Gemeinden des vorderen, d. h. westlichen Kleinasiens genannt sein könnten. Nur weil der Standpunct des Darstellers und die Richtung seines Blickes durch die übrigen Orts-

Der Gedanke, den Polykarp ausführen helfen soll, ist durch die Meldung des Agathopus angeregt, dass die zunächst bei Antiochia gelegenen Gemeinden theils Bischöfe, theils Presbyter und Diakonen zur Beglückwünschung der Antiochener wegen des Aufhörens der Verfolgung dorthin geschickt haben. Ignatius greift ihn mit demselben Eifer auf, der alle seine Rathschläge auszeichnet. Den Segen persönlicher Gemeinschaft schätzt er überaus hoch, und an der Aufnahme von Seiten der Kleinasiaten wird er es gemerkt haben, welchen Werth auch diese darauf legten, einen fremden Bischof und Märtyrer kennen zu lernen. Seine Sehnsucht, nach Rom zu kommen, ist wesentlich auch ein Verlangen, die dortige Gemeinde zu sehn (Rom. 1); und keine Gelegenheit lässt er vorübergehn, alle Christen für seine heimatliche Gemeinde zu interessiren (Eph. 21; Mgn. 14; Trall. 13; Rom. 9. 10). Es ist der Gedanke der allgemeinen Kirche (Sm. 8), welchem er durch Steigerung des persönlich vermittelten Verkehrs der zerstreuten Gemeinden grössere Lebendigkeit zu geben versucht. So lange die Verfolgung andauerte, wäre eine Sendung von Abgesandten anderer Gemeinden zwecklos gewesen. Eine in ihrer Existenz bedrohte Gemeinde hätte keine Widerstandskraft daraus schöpfen können, und die fremden Ankömmlinge hätten die Lage der Antiochener nur verschlimmern können. Jetzt aber muss es erhebend für sie sein, wenn sie, die allein gelitten haben, erfahren, dass der Dank für ihre Errettung eine allgemeine Sache der Kirche ist, doppelt erfreulich, wenn sie darin ein Lebens- und Liebeszeichen des bis zum Tode um sie besorgten Bischofs erkennen. Einen andern Zweck der Sendung nennt Ignatius an keiner Stelle, als die Vereinigung der asiatischen Abgesandten mit der antiochenischen Gemeinde zu gottesdienstlicher Dankfeier [1]). Wie ihm die Wiederherstellung des

angaben bezeichnet ist, ist er zu verstehen, und zwar so, dass er den östlich vom Nestus gelegenen Theil Europas meint. Vgl. Abicht z. d. St.

1) Am einfachsten Phil. 10: *εἰς τὸ συγχαρῆναι αὐτοῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γενομένοις καὶ δοξάσαι τὸ ὄνομα.*

Friedens in Antiochia als Erhörung des Gebets der asiatischen Christen gilt, so erscheint ihm diese Beglückwünschung als Vollendung des damit begonnenen Werkes (vgl. besonders Sm. 11), als ein würdiges zur Ehre Gottes und zur Verherrlichung der christlichen Bruderliebe gereichendes gutes Werk. Dass die Zumuthung vom gewöhnlichen Wege ein wenig abliege, verbirgt er in keinem der drei Briefe; aber nur um so eifriger betont er, wie schön und wie möglich die Sache sei. Die Philadelphener fordert er nur auf, einen Diakonus hinzusenden. Die Gemeinde von Smyrna soll in einer eigens dazu berufenen Gemeindeversammlung einen ihr besonders werthen und eifrigen Mann dazu erwählen und ihm überdies einen Brief mitgeben (ad Pol. 7 sq.; Sm. 11). Es versteht sich von selbst, dass Ignatius nicht einen von ihm verfassten Brief an die Antiochener diesem Boten mitgegeben haben will, wenn er unter Anderem sagt: *ἐφάνη μοι οὖν ἄξιον πρᾶγμα πέμψαι τινὰ τῶν ὑμετέρων μετ' ἐπιστολῆς* (Sm. 11). Sind es ohne alle Frage nach Allem, was vorangeht und nachfolgt, die Smyrnäer oder ihr Bischof [1]), welche den Boten absenden, so muss auch „ein Brief", den dieser mitnehmen soll, ein zu dem Ende von den Smyrnäern abzufassender sein. So setzt Ignatius ja auch voraus, dass diejenigen Gemeinden, welche keine Boten senden können, wenigstens Briefe dem Boten der Smyrnäer mitgeben werden [2]). Die Wichtigkeit, welche Ignatius der Sache beilegt, zeigt sich besonders auch in den Benennungen dieses Boten wie seiner Sendung. Diese ist ihm *θεοῦ πρεσβεία* (Phil. 10) und glücklich der *θεοπρεσβύτης* (Sm. 11) und *θεοδρόμος* [3])

---

1) ad Pol. 8; Pol. ad Phil. 13.

2) ad Pol. 8: *διὰ τῶν ὑπό σου πεμπομένων*. Da vorher c. 7 und nachher c. 8 fin. (cf. Sm. 11; Pol. ad Phil. 13) immer nur von Einem Boten die Rede ist, so wird der hiesige Plural ein Plural der Gattung sein; vgl. Matth. 2, 20 oder Ign. ad Her. 4.

3) Diese Bezeichnung der Christen überhaupt Phil. 2 als solcher, welche Eile haben, das vorgesteckte Ziel zu erreichen (cf. ad Pol. 1), ist hier wohl mit Anspielung auf die *ἡμεροδρόμοι*, die berufsmässigen Eilboten, gewählt. Vgl. Stephan in Raumer's Histor. Taschenb. 1868, S. 80 ff.

(ad Pol. 7), der damit betraut wird! Er bekommt einen eigenen Gruss und Segenswunsch, ehe er noch ernannt ist (ad Pol. 8). Durch alle diese Mittel hat Ignatius die Sache so wichtig zu machen gewusst, dass Polykarp daran denkt, wo möglich selbst nach Antiochia zu reisen (Pol. 13). Daher kann es auch nicht auffallen, dass Ignatius noch andere asiatische Gemeinden zur Betheiligung auffordern wollte, und dass er nun, da ihn der plötzliche Aufbruch von Troas daran hindert, Polykarp bittet, dies statt seiner zu thun. Das ist der eigentliche Anlass seines Briefs an diesen. Eine gewisse Indolenz des Bischofs von Smyrna, ohne welche er schwerlich sein Alter erreicht haben würde, ist die Voraussetzung des Tones, in welchem Ignatius an ihn schreibt, und zwar nicht bloss an den Stellen, welche die Gesandtschaften betreffen. Allerdings haben wir nur diesen Brief des Ignatius an einen jüngeren Amtsgenossen; aber in allen Ermahnungen, welche den grösseren Theil des Briefs ausmachen, spricht sich das Urtheil aus, dass Polykarp grössere Energie zeigen müsste. Eine gewisse Neigung, mit dem Erreichten oder doch leicht Erreichbaren sich zu begnügen, von der Bedeutung seiner Person und Stellung gering zu denken und sich gelegentlich durch trotziges Auftreten Widerstrebender einschüchtern zu lassen, muss dem so ganz anders gearteten Ignatius Bedenken eingeflösst haben, ein Eindruck, welchem er jetzt unbefangener, als da er ihn empfing, Ausdruck geben konnte. Um so natürlicher war es dann, dass er sich mit der geschäftlichen Sache nicht begnügte.

Nur einige Wochen, höchstens wenige Monate nach diesem letzten uns erhaltenen Briefe des Ignatius hat Polykarp an die Philipper geschrieben. Die so dringend empfohlene und nach Jahresfrist schon sinnlose Sendung nach Antiochien ist noch nicht ins Werk gesetzt, und kürzlich erst ist Ignatius durch Philippi gereist, wohin ihn die via Egnatia von Neapolis aus führte [1]. Polykarp beantwortet hiermit ein Schreiben der Philipper an ihn, welches sofort nach der Durchreise des Ignatius abge-

1) Cf. Tafel, de via milit. Rom. Egnatia II, 10 ff.

gangen sein muss; denn in der Erwartung, mit dieser Bitte noch nicht zu spät zu kommen, haben sie dem Polykarp ein Glückwunschschreiben an die Antiochener mit der Bitte zugehen lassen, es dem smyrnäischen Abgesandten mitzugeben. Sie werden sich beeilt haben, den durch Ignatius auch bei ihnen angeregten Gedanken auszuführen. Noch bestimmter würde dies sich ergeben, wenn der betreffenden Stelle sicher zu entnehmen wäre [1]), dass Ignatius von Philippi aus einen zweiten Brief an Polykarp gerichtet hätte, worin er ihm den nach Antiochien bestimmten Brief der Philipper zur Weiterbeförderung empfahl. Unmöglich ist es jedenfalls, diese Bemerkung direct auf den uns erhaltenen Brief an Polykarp (c. 8) zu beziehen [2]). Denn mag man jenes dunkle *ἔμπροσθεν* deuten, wie man will, jedenfalls konnte weder Ignatius noch Polykarp dabei an die Gemeinde zu Philippi denken, welche Ignatius viel eher zu sehen bekam, als ein Brief von Smyrna aus dorthin gelangen konnte (cf. Uss., diss., p. 10 sq.). Es bedarf kaum noch der Beobachtung, dass im Briefe Polykarps keine Andeutung davon vorhanden ist, dass er jenes früheren Auftrags sich dieser Gemeinde gegenüber entledigt habe, also zum zweiten Male dorthin schreibe. Nur zeugmatisch hätte Polykarp jenen zunächst die Philipper nicht mit umfassenden Auftrag mit der Bitte der Philipper in diesen Satz zusammenfassen können. Ein Widerspruch mit den uns erhaltenen Briefen wäre das immerhin nicht; aber es ist auch nicht abzusehen, warum Ignatius, wenn er in Philippi, wie aus Polykarps Briefe unzweideutig hervorgeht, einen Aufenthalt gehabt und mit den dortigen Christen verkehrt hat, die Gelegenheit nicht benutzt haben sollte, einige Zeilen an Polykarp zu schreiben, welche der Ueberbringer der beiden Briefe der Philipper an Polykarp und die Antiochener bald

1) c. 13 (griechisch bei Eus. h. e. III, 36, 14): *ἐγράψατέ μοι καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος, ἵνα, ἐάν τις ἀπέρχηται εἰς Συρίαν, καὶ τὰ παρ' ὑμῶν ἀποκομίσῃ γράμματα.*

2) So z. B. Vedelius, apol. pro Ign., c. 4. Voss., p. 265. Düsterd., p. 44 sqq. Uhlhorn, S. 12 ff. u. A.

darauf nach Smyrna mitnahm. Dass dieses βιβλίδιον nicht erhalten ist, wird man doch nicht verwunderlicher finden, als dass mehr als Ein Brief des Paulus und alle des Polykarp bis auf diesen einen [1]) verloren gingen. Jedenfalls der ersten Sammlung, die zunächst für Philippi bestimmt war, konnte es nicht einverleibt werden, und warum sollte es mehr enthalten haben als einen Gruss, eine kurze Nachricht über die Aufnahme in Philippi und eine nochmalige, diesmal die Philipper mit einschliessende Bitte, die von Troas aus ausführlich erörterte Angelegenheit in die Hand zu nehmen? Ist also gegen diese literae privatae (Uss., diss., p. 8) kein geschichtliches Bedenken zu erheben, so wird auch der Brief der Philipper an Polykarp spätestens unmittelbar nach der Abreise des Ignatius und gleichzeitig mit dessen Billet nach Smyrna abgegangen sein. Recht bald muss dann Polykarps Antwort gefolgt sein. Einen unangemessen grossen Zwischenraum würde man gewinnen, wenn man annehmen müsste, Polykarp habe schon eine Nachricht über den Tod des Ignatius empfangen [2]). Er setzt denselben voraus; aber das konnte er, da das in Antiochien gefällte Urtheil ein endgültiges und die letzte Möglichkeit einer Aenderung desselben durch den Brief an die Römer abgeschnitten war. Vielleicht war auch der Tag der Festspiele, für welche Ignatius bestimmt war, und damit der späteste Termin, bis zu welchem die Soldaten sich in Rom zu stellen hatten, bekannt (cf. m. colb., c. 6).

---

1) Iren. ep. ad Flor., Eus. h. e. V, 20, 8.

2) Die Länge der via Egn. von Philippi bis Dyrrhachium betrug etwas über 70 geographische Meilen, von Brundisium bis Rom ebensoviel. Diese etwa 150 Meilen oder, wenn man den weiteren der beiden in Brundisium sich abzweigenden Wege wählte (Strabo VI, 3, 7), wenig längere Landreise würde sich nach gewöhnlicher Rechnung (vgl. Stephan a. a. O., S. 81) auf nicht ganz 40 Tagemärsche vertheilen. Mehr als zwei Monate brauchten also jedenfalls seit des Ignatius Abreise von Philippi nicht verstrichen zu sein, als Polykarp so schrieb; aber mindestens drei Monate müssten dazwischen liegen, wenn bereits eine Nachricht über den Tod des Ignatius in Smyrna angelangt wäre, ehe Polykarp schrieb.

Eine zuverlässige Nachricht über das Schicksal des Ignatius hat er noch nicht, denn er bittet c. 13: Et de ipso Ignatio et de his qui cum eo sunt quod certius agnoveritis significate. Dass aus dem sunt der lateinischen Uebersetzung nicht etwa im Widerspruch mit c. 9 sich ergebe, dass Ignatius und seine Gefährten noch am Leben sind, wie noch Schwegler II, 154, Baur II, 129 und, da Dall. p. 427 sq. es bemerkt hatte, selbstverständlich auch Bunsen II, 108 ff. behaupten, hatte schon Pearson II, 72 durch seine Rückübersetzung ins Griechische gezeigt: *καὶ περὶ Ἰγνατίου καὶ περὶ τῶν μετ' αὐτοῦ* [1]). Auch ein Gegensatz zu einer unvollständigen Nachricht, die Polykarp bereits empfangen [2]), kann hierin nicht liegen, denn certius heisst eben nicht ausführlicher, sondern zuverlässiger. Ebenso wenig aber kann auch der Comparativ zu einer bereits eingetroffenen, aber unglaubwürdigen Nachricht den Gegensatz bilden, denn gerade dann würde Polykarp nicht so bestimmt vom Tode des Ignatius reden, sondern im Gegensatz zu unbestimmten Gerüchten, wie sie brieflichen Nachrichten voranzueilen pflegen (vgl. Stephan a. a. O., S. 61 ff.), in diesem Fall aber werthlos sein würden, bittet Polykarp nur um Mittheilung jeder einigermassen zuverlässigen Nachricht, welche die Philipper bekommen könnten.

Nach dieser Stelle allein würde man unter den Gefährten des Ignatius, von deren Schicksal Polykarp gleichfalls unterrichtet sein will, nur Philon und Agathopus verstehen können; und wenn wir aus c. 1 sehen, dass Ignatius nicht der einzige Christ in Ketten gewesen ist, den die Philipper kürzlich liebevoll aufgenommen haben, so würden wir, anstatt einen Widerspruch mit den übrigen Briefen hierin zu finden, aus welchen wir wissen, dass Burrhus an der Rückkehr von Troas nicht gehindert war, und dass Philon und Agathopus wenigstens nicht gleich bei ihrer Ankunft in Troas gefesselt worden sind, daraus vielmehr erfahren, dass diese beiden, sei

1) Besser: *καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ Ἰγνατίου καὶ περὶ τῶν μετ' αὐτοῦ* (vgl. Ritschl, S. 586) oder *σὺν αὐτῷ*.

2) So Jakobson z. d. St. Aehnlich Ritschl, S. 586.

es in Troas oder in Neapolis, aus irgend welchem Grunde gefesselt worden seien, was Polykarp ebenso wie alles Andere, was wir durch ihn erfahren, aus dem Briefe der Philipper erfahren haben konnte. Jedenfalls wäre es unnatürlich geredet, wenn Polykarp unter den „Nachbildern der wahrhaftigen Liebe", unter den „mit den Ketten, welche Heiligen wohl anstehen, Gefesselten", welche die Philipper aufgenommen und weiter geleitet haben, den Einen Ignatius verstünde; und sonderbar wäre der Ausdruck auch, wenn nur das erste Prädicat auf alle drei, das zweite auf Ignatius allein passte. Unmöglich ist es ferner, den Satz auf verschiedene zeitlich weit auseinander liegende Fälle zu beziehen [1]); denn die das ganze Capitel beherrschenden Anfangsworte *συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως* weisen auf ein kürzlich stattgehabtes Ereignis hin, ganz so wie das *λίαν συνελυπήθην περὶ Οὐάλεντος* c. 11. Freude und Betrübnis, welche der Gehalt des Schreibens der Philipper ihm verursacht hat, ist hier und dort ausgedrückt. Aber auf die uns bisher bekannt gewordenen Begleiter des Ignatius werden die Worte trotzdem nicht bezogen sein sollen; denn wo seiner zuerst namentlich gedacht wird, werden neben ihm zwei Andere genannt [2]). Schon die Zusammenfassung von Zosimus und Rufus mit Ignatius unter einen einzigen Artikel macht es unzweifelhaft, dass eben diese mit ihm zusammen durch Philippi gekommen sind. Als eine Gruppe für sich werden diese drei von

---

1) So Hilgenf., S. 207 f., besonders Anm. 29.

2) c. 9: *παρακαλῶ οὖν πάντας ὑμᾶς . . . ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονὴν, ἣν καὶ εἴδετε κατ' ὀφθαλμοὺς οὐ μόνον ἐν τοῖς μακαρίοις Ἰγνατίῳ καὶ Ζωσίμῳ καὶ Ῥούφῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλοις τοῖς ἐξ ὑμῶν καὶ ἐν αὐτῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, πεπεισμένους ὅτι κ. τ. λ.* Sowohl bei Euseb, welchen Dressel ohne weiteres fürs Gegentheil verwendet, als hier ist *ὑμῶν* überwiegend bezeugt. Bei *ἡμῶν* könnte nur an Smyrnäer gedacht werden, denn „die zu uns Christen Gehörenden" können nicht von den Vorhergenannten unterschieden werden. Vollends unmöglich ist es, von diesem *ἡμῶν* ein kaum bezeugtes *πεπεισμένων* abhängen zu lassen. Dieser Genitiv ist ebensolche Schreiberweisheit als der Dativ in cod. b.

anderen Beispielen todesfreudiger Geduld und zwar zunächst von Angehörigen der philippischen Gemeinde unterschieden. Schon durch diese Beobachtung hätte man sich abhalten lassen sollen, aus späten martyrologischen Nachrichten und vollends aus dem „martyrologium Romanum" seine Kenntnis dieser Personen zu bereichern [1]). Bei Ado ist noch deutlich genug zu sehn, dass diese Heiligen ihre späte Canonisirung ebenso dem Briefe Polykarps verdanken, wie Onesimus dem Epheserbrief des Ignatius [2]). Sie wurden daher ebenso wie dieser in nächster Nähe des Ignatius im Kalender untergebracht und zu Märtyrern in Philippi gemacht, weil sie in einem Brief an die Philipper vorkommen; und weil Rufins Uebersetzung des Eusebius, welche Ado hier abschrieb, die im griechischen Text deutliche Unterscheidung von den Philippern verwischt hat. Wir sind, wie das bei wirklichen Briefen aus einer uns fremden Zeit so oft der Fall ist, durchaus auf Vermuthung angewiesen, während ein künstlich dichtender Literat oder ein Interpolator, der einen gegebenen Faden weiter zu spinnen hatte, sich wohl gehütet haben würde, von Philon und Agathopus zu schweigen und statt ihrer zwei völlig unbekannte Persönlichkeiten als Leidensgefährten des Ignatius einzuführen. Es könnten bithynische Christen sein [3]), welche in Philippi oder Neapolis der Begleitung des Ignatius zum Weitertransport nach Rom übergeben wurden. Möglich auch, dass der höhere Befehl, welcher die schleunige Abfahrt von Troas veranlasste, dies Zusammentreffen anordnete, oder dass die 10 Soldaten schon in Troas

---

1) So noch Hilgf., S. 208 zugleich mit dem Irrthum, als ob ein „Philippis" in diesen Schriftstücken auf eine zu irgend welcher Zeit in Philippi übliche Feier der betreffenden Heiligen hinwiese.

2) Ado lib. de festiv. p. XLVI zu XV Kal. Jan. cf. das Martyrolog desselben II, 628. Ueber Onesimus zu XIV Kal. Jan. im lib. de festiv. p. XLIV.

3) Cf. Plin. ep. ad Traj. 96 (al. 97), § 4: fuerunt alii similis amentiae, quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos. Er wartet also schickliche Gelegenheit ab, wie sie ihm z. B. der Transport des Ignatius bot.

auf diesen Zuwachs der Reisegesellschaft gewartet hatten. Die Philipper haben diese drei Christen eine Strecke weit geleitet oder wie vorher die Epheser und Smyrnäer durch Einen der Ihrigen geleiten lassen (Pol. 1). Schon dieser konnte dann, wenn er etwa bis Dyrrhachium mitging, zuverlässige Nachrichten über des Ignatius weiteres Ergehn nach Philippi zurückzubringen, welche auch für Polykarp von Interesse waren (vgl. Denz. S. 81). Uns ist keine aufbewahrt, und wir können nur als selbstverständlich annehmen, dass Ignatius auf dem schon bezeichneten Weg über Dyrrhachium (Epidamnus) oder Apollonia nach Brundisium und Rom gelangte. Dass er das Ziel seiner Sehnsucht wirklich erreicht hat, bezeugt ausreichend die einhellige Ueberlieferung von seinem Martyrium in Rom (vgl. oben S. 61 ff.).

Nur noch über das Schicksal seiner Briefe verdanken wir dem Brief Polykarps eine Nachricht [1]), die schon vorläufig benutzt wurde (vgl. oben S. 115 f.). Die Philipper haben um Mittheilung von Briefen des Ignatius gebeten, und zwar, wie es scheint, zunächst der nach Smyrna gerichteten. Denn nur diese führt Polykarp als etwas Bekanntes an und unterscheidet davon andere, welche er mitschickt, soweit sie in Smyrna vorhanden sind. Da Polykarp stets im Singular von sich redet (c. 1. 3. 9. 11. 12. 13), so umfasst das hier gebrauchte „Wir" und „Uns" seine Gemeinde mit, und schwerlich bezeichnet *ἐπιστολάς* hier einen einzelnen Brief, sei es den an die Smyrnäer oder den an Polykarp, welcher ja allenfalls auch als ein an Alle gerichteter Brief bezeichnet werden konnte, denn dasselbe *ἐπιστολάς* muss zu *ἄλλας* im pluralischen Sinne gezogen werden, und vom eigenen Briefe spricht Polykarp gleich darauf singularisch. Also sind die beiden Briefe zu verstehen, welche Ignatius von Troas aus kurz nach einander nach Smyrna schickte. Auch andere

---

1) c. 13 (cf. Eus. h. e III, 36, 15): *τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἄλλας, ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέμψαμεν ὑμῖν καθὼς ἐνετείλασθε, αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ κ. τ. λ.*

Briefe fügt Polykarp in Abschrift bei, aber nicht alle, von denen er weiss. Es wurde schon S. 166 gezeigt, dass der an die Römer sich nicht darunter befinden konnte, und beachtenswerth ist es jedenfalls, dass unter den zahlreichen Anklängen an die ignatianischen Briefe in denen des Polykarp keiner auf den Römerbrief hinweist [1]). Es ist möglich, dass dieser allein die von Polykarp gemeinte Ausnahme bildet; denn bei ihrem lebhaften Interesse für Ignatius konnten die benachbarten Gemeinden zu Smyrna, Ephesus, Magnesia und Tralles, schon ehe die Bitte der Philipper dorthin kam, diese Reliquien mit einander ausgetauscht haben, und auch von Philadelphia konnte Burrhus, wenn anders er den ihm mitgegebenen Brief bis dorthin gebracht und der ersten Vorlesung desselben beigewohnt hat, schon eine Abschrift mit zurückgebracht haben. Eine Abschrift der sechs Briefe anfertigen zu lassen, wird dem Polykarp um so näher gelegen haben, je lebhafter er fühlte (c. 3), dass er nicht der Mann sei, der Bitte der Philipper um ein Wort christlicher Lehre von seiner Seite in der rechten Weise zu genügen. „Vorausgesetzt" ist hier keine Sammlung ignatianischer Briefe, und über „das Vorhandensein" einer solchen brauchte man sich aus Anlass dieser Stelle nicht zu verwundern [2]). Es wird uns vielmehr so deutlich und natürlich wie möglich veranschaulicht, wie aus vereinzelten Briefen, die man damals in Smyrna besass, oder vielleicht auch jetzt erst zu diesem Zweck sich verschaffte, aus genügendem Anlass eine erste noch unvollständige Sammlung entstand. Gelegentlich wie die Ent-

1) Abhängigkeit von Ignatius zeigt Polykarp z. B. c. 10 fin. in dem Citat aus Jes. 52, 5 durch Zusetzung des *οὐαί*. Vgl. aber auch const. apost. I, 10; III, 5. Die Ermahnung an die Jünglinge *ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ* c. 5 erinnert an Stellen wie Tr. 2. 3; Eph. 6; die Vergleichung der Diakonen mit Christus c. 5 an Mgn. 6; die Ermahnung der Presbyter c. 6 *μὴ ἀμελοῦντες χήρας* an ad Pol. 4; das *δι' ἡμᾶς . . . . πάντα ὑπέμεινεν* c. 8 an ad Pol. 3; Sm. 2; die Bezeichnung der von Ignatius getragenen Fesseln als Diademe c. 1 an Eph. 11.

2) So Lipsius II, 12 ff.

stehung der Sammlung ist auch die Ueberbringung nach Philippi; denn der Crescens, welchen Polykarp damit betraut, siedelte offenbar von Smyrna nach Philippi über; seine Schwester wird ihm bald nachfolgen; darum stellt ihm Polykarp ein Zeugnis über seinen bisherigen Lebenswandel aus und wünscht ihm das Beste für sein ferneres Leben in Philippi. Aber damit wiederholt er nur, was er schon bei früherer Gelegenheit im Hinblick auf die damals beabsichtigte und jetzt stattfindende Reise des Crescens gethan hat [1]).

---

3. Die Kirchenverfassungs-Verhältnisse.

Die Erlebnisse des Ignatius und die Zwecke aller seiner Briefe, mit Ausnahme desjenigen an die Römer, bringen es mit sich, dass sie uns ein verhältnismässig deutliches Bild der Kirchenverfassungsverhältnisse auf dem Schauplatze ihrer Entstehung geben, während z. B. die Zustände des gottesdienstlichen Lebens, in welches Ignatius keinen unmittelbaren Einblick thun konnte, nur aus wenigen characteristischen Zügen erkennbar sind. Schwierig wird die Aufgabe dadurch dass Ignatius fast gar keine bestimmten Rathschläge in Bezug auf Aenderung und Fortbildung der vorhandenen Ein-

---

1) c. 14. Die Lesart „in praesentem diem" scheint aller handschriftlichen Begründung zu entbehren. Reg. Pal. Laur. Magd. lesen „in praesenti". Ob im Petav. etwas Anderes gestanden, weiss ich nicht. So bleibt nur die zweifelhafte Auctorität der edit. princ. des Faber Stapulensis. Wer das Verhältnis dieser Uebersetzung zum Original kennt, weiss, dass hier so ziemlich alles möglich ist; aber *μέχρι τοῦ παρόντος* (Routh) ergäbe zwar den erforderlichen Gegensatz zu „nunc", zugleich aber auch die unmögliche Vorstellung eines bisher ununterbrochenen Empfehlens. Warum also nicht einfach *εἰς τὸ παρόν*, d. h. für den gegenwärtigen Augenblick, im Hinblick auf denselben?

richtungen zu ertheilen hat, sondern meist nur auffordert, das Bestehende zu pflegen.

In den städtischen Gemeinden Kleinasiens, an welche Ignatius schreibt, besteht überall das dreifache Amt des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen (vgl. oben S. 256). Die Titel *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* müssen dort durch längeren Gebrauch deutlich unterschieden gewesen sein. Ein handgreiflicher Irrthum war es, wenn Dall. p. 395 unter Anderem aus der Grussüberschrift [1]) des Briefs Polykarps glaubte schliessen zu dürfen, dass nach dem Zeugnis dieses Briefs im Widerspruch mit den ignatianischen ein unterschiedsloser Gebrauch der beiden Titel damals und dort üblich gewesen sei. Polykarp, welchen Ignatius Bischof nennt und als solchen von den Presbytern unterscheidet (ad Pol. inscr. Sm. 12), nennt sich allerdings nicht selber Bischof, aber ebenso wenig thut das Ignatius in den Ueberschriften; und Polykarp coordinirt sich den bei ihm befindlichen Presbytern nur darin, dass er sie zu Mitverfassern des Briefes macht. Da er trotzdem stets in der ersten Person sing. redet, so wird das zu Grunde liegende thatsächliche Verhältnis dies sein, dass er sich mit dem Presbyterium über den Inhalt seines Schreibens besprochen, es aber selbständig abgefasst hat. Wie in Kleinasien, ist es auch in Syrien. Ignatius ist Bischof von Antiochien, und solange er von seiner Gemeinde abwesend oder nicht wieder ersetzt ist, hat sie nur Gott oder Christus zum Hirten und Bischof (Rom. 9). Auch die Gemeinden in der Nähe von Antiochien, also die syrischen oder cilicischen, haben je einen Bischof im specifischen Sinn; denn es werden Diejenigen, welche Bischöfe, von Denjenigen, welche Presbyter und Diakonen nach Antiochien geschickt haben, unterschieden (Phil. 10). Hiermit sind aber auch die sicheren Anzeichen der Verbreitung dieser Verfassungsform erschöpft. Es soll freilich kein Gewicht darauf gelegt werden, dass Ignatius in keinem der von Troas aus geschriebenen Briefe des dortigen

---

1) *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι κ. τ. λ.* cf. Ign. Philad. inscr.

. sondern nur der „Brüder in Troas" gedenkt
Sm. 12), während von Smyrna aus Polykarp wenig-
'l genannt wird (Eph. 21; Mgn. 15). Auch das
'ein, oder mit der durchgreifenden Verschieden-
' des Römerbriefs zusammenhängen, dass in
Bischof nur einmal und zwar in Bezug auf
ommt (c. 2). Dass es aber in Philippi
gab, zeigt Polykarps Brief (vgl. bes.
.. 110ff.). Als Auctoritäten, welchen man Ge-
. huldig ist, werden nur Presbyter und Diakonen ge-
..nt, und den Presbytern werden die sämmtlichen Amtspflichten eingeschärft, welche Ignatius dem Verfasser dieses Briefs in seiner Eigenschaft als Bischof ans Herz gelegt hatte (c. 5. 6). Dass hier (c. 6) die Presbyter und nicht die älteren Gemeindeglieder mit Einschluss der gleichnamigen Beamten gemeint seien (Buns. II, 110), zeigt der Zusammenhang mit der vorangehenden Ermahnung zum Gehorsam gegen Presbyter und Diakonen, wenn diese auch durch ein kurzes Wort an die Jungfrauen getrennt ist; mehr noch der Inhalt von c. 6, welcher in ad Pol. 1—6 die vollständigsten Parallelen hat. Deutlich scheint mir auch, dass sich Polykarp in c. 4 mit den dortigen Presbytern als Träger des gleichen Berufs zusammenfasst, obwohl er sie nicht ausdrücklich nennt. Schon der Uebergang von der in c. 5 in. (cf. c. 4 in.) wieder aufgenommenen Selbstaufforderung zur Schilderung der Pflichten der Diakonen durch ein ὁμοίως (cf. Trall. 3) weist darauf hin, dass alles Voranstehende einem bestimmten Stande, zu welchem Polykarp sich rechnet, also den Gemeindevorstehern galt. In der That hängen ja auch die Accusative ἑαυτοὺς πρῶτον . . . ἔπειτα καὶ τὰς γυναῖκας ὑμῶν . . . . τὰς χήρας gleichmässig von διδάξωμεν ab. Dass sie auch andere als ihre eigenen Frauen zu rechtem Verhalten gegen ihre Ehegatten wie gegen die Männer überhaupt und insbesondere zu christlicher Kindererziehung anhalten sollen, versteht sich freilich von selbst. Aber es ist doch deutlich die Erfüllung der hausväterlichen Pflichten der Gemeindevorsteher (vgl. 1 Tim. 3, 4 f.) in die nächste Nähe neben die nöthige Selbst-

unterweisung gestellt. Es handelt sich zunächst um ihren christlichen Lebenswandel überhaupt (c. 6 in.); erst in c. 7 kommt die Rede auf die eigentlichen Berufspflichten. Die Veranlassung ist deutlich, sowie man sich durch den Spruch an der Spitze ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία auf c. 11 verweisen lässt und sieht, dass die Frau des Presbyters Valens sich der Sünden ihres Mannes mitschuldig gemacht hat, und dass auch dort der Widerspruch mangelnder Selbstzucht und berufsmässiger Belehrung Anderer betont wird. Aber mag ich hier richtig auslegen oder nicht, so ist aus dem, was Polykarp von den Presbytern zu Philippi sagt, ebenso wie aus seinem Schweigen über einen dortigen Bischof auf alle Fälle klar, dass es dort einen solchen nicht gab. Dass er einen Bischof nicht in dem Tone wie die unter ihm stehenden Presbyter und Diakonen habe ermahnen können (Rothe, S. 410), erklärt ja keineswegs, warum er an allen Stellen, wo man den Bischof erwartet, ihn überhaupt nicht nennt, und setzt die Herrschaft einer niedrigen kirchlichen Convenienz voraus, welche allein schon der Brief des Ignatius an Polykarp widerlegt, denn auch die dortigen sehr dringenden Ermahnungen des Bischofs durch den Bischof waren zur Mittheilung an die Gemeinde bestimmt und wurden von Polykarp selbst nach Philippi weiter geschickt. Auch die Ausflucht einer Sedisvacanz in Philippi, deren man sich in ähnlichen Fällen bedient hat, ist verwerflich; denn wie sollte Polykarp, indem er seine Ermahnungen auf sämmtliche Stände der Gemeinde vertheilt (c. 4—6), die leere Stelle unberührt lassen oder seinen Rathschlägen eine Form geben, welche in kürzester Zeit nicht mehr zutraf! Pearsons Vermuthung (II, 168 ff.) vollends, dass die Philipper ihn wegen augenblicklichen Mangels an einem Bischof um seinen Rath in der Angelegenheit des Valens gebeten haben sollen, beruht erstlich auf der wunderlichen Vorstellung, als ob die Männer, zwischen denen man bei der Wahl eines Bischofs schwanken mochte, nicht jetzt schon den nöthigen Rath hätten ertheilen können, schwebt aber überhaupt in der Luft, weil Polykarp in jener Angelegenheit kaum einen Rath ertheilt und am wenigsten

andeutet, dass er darum gebeten sei. Es stand also in Philippi in dieser Hinsicht noch ebenso, wie zu der Zeit, als Paulus dorthin schrieb; nur der Unterschied ist bemerkbar, dass Polykarp, in dessen Kreise nur der eine Bischof jeder Gemeinde ἐπίσκοπος hiess, die Gemeindevorsteher zu Philippi nicht mehr wie Phil. 1, 1 ἐπίσκοποι, sondern immer nur πρεσβύτεροι nennt, obwohl sie in Philippi diejenigen Befugnisse haben, welche in Smyrna grösstentheils dem Bischofe zustehen. Dann ist es nicht bloss möglich, sondern auch wahrscheinlich, dass z. B. in Korinth, wo im Jahre 97 nur erst das zweifache Amt der Presbyter oder Episkopen und der Diakonen existirte, auch jetzt noch der gleiche Zustand unverändert fortdauert, und es fehlt wenigstens jedes sichere Zeugnis dafür, dass es in Rom inzwischen wesentlich anders geworden, als es zur Zeit des Clemens und Hermas war [1]). Eine von jeder kritischen Meinung über unsere acht Briefe unabhängige Thatsache ist es, dass zur Zeit ihrer Entstehung der monarchische Episkopat in Asien völlig feststand, aber keineswegs über die ganze Kirche verbreitet war. Dann scheint allerdings eine Hyperbel in den Worten zu liegen: ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν (Eph. 3, s. Anh. I z. d. St.). Freilich irrt Pearson (I, 153), wenn er ὁρισθέντες — εἰσίν als Prädicat zusammenzieht und als einzig möglichen Sinn den Satz gewinnt, auf welchen auch Rothe S. 472 hinauskommt: „episcopatum fuisse ab apostolis ex voluntate Christi institutum". Nicht vom Episkopat [2]) oder von der Einsetzung von Bischöfen ist die Rede, sondern von den vorhandenen Bischöfen, soweit Ignatius von solchen weiss, sagt er, dass sie sich in der Willensmeinung Christi befinden, d. h. christlich gesinnt sind. Es galt den Ausdruck der voranstehenden Ermahnung zu rechtfertigen, mit der Willensmeinung Gottes sich in Ein-

1) Vgl. m. Schrift über Hermas, S. 117. 98 ff.

2) So auch z. B. Uhlh., S. 34, welcher dann vermöge der Lesart ohne ἐν den Gedanken gewinnt, dass die Einigkeit der Kirche sich im Episkopat darstelle, vgl. S. 36.

klang zu setzen oder zu erhalten und in derselben sich zu vereinigen, während die Ermahnung c. 2 a. E. auf Heiligung in Unterordnung unter Bischof und Presbyterium lautete. Der Gedanke ist demnach: Gottes Meinung sage ich, denn in der That ist ja Christus der persönliche Ausdruck der Meinung des Vaters, und in dessen Meinung befinden sich die Bischöfe allerorten. Darum kann die Ermahnung zur Unterordnung unter den betreffenden Bischof durch die andere zur Unterordnung unter Gott ersetzt werden. Selbst wenn man das sehr bedenkliche *πέρατα* im Text belässt, folgt doch aus diesem Satze, der keine statistische Belehrung über die Ausdehnung des Episkopats geben will, nichts gegen die bemerkte Begrenzung desselben. Da Ignatius zu Leuten redet, welche ebenso wie er selbst nur Gemeinden mit Bischöfen in ihrer Nähe haben, so wäre die Forderung pedantisch, er solle an die westwärts gelegenen Gemeinden ausdrücklich erinnern, bei denen ein Presbyterium ohne monarchische Spitze die bischöflichen Functionen ausübte, zumal hier, wo *οἱ ἐπίσκοποι*, wie der nachgewiesene Zusammenhang zeigt, nur der bündige Ausdruck für das ist, was vorher „Bischof und Presbyterium“ und anderswo „Bischof, Presbyter und Diakonen“ heisst. Noch weniger will es besagen, wenn er einmal nach einer Ermahnung, nichts ohne den Bischof zu thun, und den Trägern des kirchlichen Amtes überhaupt die schuldige Ehre zu erweisen, sagt: *χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται* (Trall. 3). Des Vedelius (II, 125) unglücklicher Versuch, *τούτων* auf die vorher eingeschärften Pflichten zu beziehen, reizt nicht zur Nachahmung. Der Sinn ist ohne Frage der: „was ohne die Träger des dreifachen Kirchenamtes ist, heisst nicht Kirche“; aber den Gegensatz bildet nicht eine Gemeinde, welche dieser Institute oder eines derselben entbehrt, sondern ein kirchliches Handeln, wie Abendmahlsfeier oder sonstige gottesdienstliche Versammlungen, welches ohne Wissen und Willen, ohne directe oder indirecte Leitung des an der Spitze stehenden Bischofs und der ihm untergeordneten Presbyter und Diakonen vor sich geht (cf. c. 2. 6. 7; Sm. 8; Phil. 3. 4. 7; Eph. 5). Um zum Bewusstsein zu bringen, wie sehr dies dem Wesen

einer kirchlichen Handlung widerspreche, werden diese Christen von Tralles daran erinnert, dass sie ohne ihre geistliche Obrigkeit gar keine Gemeinde, sondern ein Haufe ohne Organisation sind. Es wird hier so wenig wie irgendwo bei Ignatius oder Polykarp ein gemeingültiger Kirchenverfassungsgrundsatz verfochten, sondern unter Voraussetzung der Episkopalverfassung werden diese Gemeinden, die sie alle längst haben, vor einem separatistischen Streben gewarnt, welches damals von den dort eindringenden Häretikern ausging. Es geschieht dies selbstverständlich in der Form, welche die dort allgemein anerkannte Verfassung darbot. Von „Begründung" oder „Einführung der bischöflichen Gewalt" in den asiatischen Gemeinden durch Ignatius [1]) oder auch nur von einer „angelegentlichen Empfehlung des Episkopats", von einer „durchschimmernden Aengstlichkeit", welche die verhältnismässige Neuheit des Instituts erkennen lasse, also von einer Empfehlung d i e s e r Verfassungsform im Gegensatz zu einer anderen älteren, von einer Einschärfung des Unterschieds zwischen Bischof und Presbytern u. s. w. hat man zwar viel geredet [2]), aber keinen Beweis geliefert.

Auch ein Seitenblick auf andre Gegenden der Kirche wäre nur dann veranlasst gewesen, wenn man sich von irgend einer Seite auf die abweichende Verfassung anderer Kirchen berufen hätte, oder wenn man überhaupt das bischöfliche Amt im Unterschied von anderen Gemeindeämtern angefochten hätte; aber davon verlautet eben nichts. Wie Ignatius etwa geredet haben würde, wenn in jenen Gemeinden grundsätzlicher Widerspruch gegen den Episkopat erhoben worden wäre, zeigt das Verfahren des Clemens von Rom in der Vertheidigung des kirchlichen Amtes, dort des Presbyterats, gegen die korinthischen Empörer [3]). Selbst Diejenigen, welche nach dem Urtheile des Ignatius nicht die richtige Stellung

---

1) So namentlich Kist, S. 79. 81 f. vgl. 68 ff. 72. 76.

2) So z. B. Rothe, S. 434 f.; Baur II, 117; Uhlh., S. 330 f.

3) Vgl. auch die Vertheidigung des Episkopats als eigenthümlichen Regierungsamtes in Clem. hom. III, 61—64.

zu ihrem Bischof einnehmen, führen seinen Titel im Munde [1]). Auch die Irrlehrer, welche zugleich separatistische Tendenzen verfolgen, können mit keinem Worte den Episkopat im Unterschiede von einem andern Gemeindeamte für minder berechtigt erklärt haben; denn der Vorwurf gegen sie lautet, wie namentlich der Brief an die Philadelphener von Anfang bis zu Ende beweist, immer nur auf Losreissung von der kirchlichen Einheit überhaupt, von der unter Bischof, Presbytern und Diakonen verfassten Gemeinde. Der natürliche Sitz einer Opposition gegen den Episkopat als eine noch nicht ausreichend befestigte Institution wären die niederen geistlichen Grade gewesen. Aber wie die Gemeinden überhaupt, so werden insbesondere Presbyter und Diakonen oft wegen ihrer schönen Eintracht mit dem Bischof und wegen ehrerbietiger Unterordnung unter ihn belobt (Eph. 4. 6; Mgn. 2. 3); und man sollte doch nicht das Gegentheil aus der einzigen Stelle herauslesen, an welcher den Presbytern insbesondere anempfohlen wird, was sich für alle schickt, dem Bischof seine Amtsführung leicht zu machen [2]). Verdächtig muss daher von vornherein auch die einzige ausdrückliche Spur der Neuheit des Episkopats erscheinen, welche man in Mgn. 3 finden wollte [3]). Nach einem Lob des Diakonus Zotion wegen seines Gehorsams gegen Bischof und Presbyter heisst es: *καὶ ὑμῖν δὲ πρέπει μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν θεοῦ πατρὸς πᾶσαν ἐντροπὴν*

---

1) Mgn. 4: *ὥσπερ καί τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσι, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουσιν.* Ob hier nicht statt *καλοῦσι*, das aus ungeschickter Assimilirung an den vorigen Satz entstand, *λαλοῦσι* zu lesen ist (cf. c. 10)? Dass hier nicht, wie Uhlh. S. 289 annimmt, Häretiker gemeint sind, wird sich später zeigen.

2) Trall. 12. Diese eine Stelle wird die Grundlage der amplificirenden Bemerkung Rothe's S. 445 sein. Auch Kist (S. 71), auf den sich Rothe bezieht, weiss nichts weiter beizubringen. Des Letzteren Verwerthung von Phil. 7 S. 72 ff. glaube ich nach der ausführlichen Erörterung der Stelle (oben S. 267 f.) nicht mehr widerlegen zu müssen.

3) So zuerst Salmasius (apparat. ad libr. de primatu Papae, Lugd. Bat. 1645, p. 56 sq.), dann die Schüler des L. Capellus in einer Disputation, über welche Pears. ad lect. berichtet, u. A.

αὐτῷ ἀπονέμειν, καθὼς ἔγνων καὶ τοὺς ἁγίους πρεσβυτέρους οὐ προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν, ἀλλ' ὡς φρονίμους ἐν θεῷ συγχωροῦντας αὐτῷ. Obwohl συγχρῆσθαι [1]) auffallend ist, so herrscht doch darüber keine Meinungsverschiedenheit, dass die Leser ermahnt werden, nicht um des noch jugendlichen Alters ihres Bischofs willen [2]) ihm die schuldige Ehrerbietung zu versuchen. Das Gleiche wird den Presbytern nachgerühmt, und die Meinung, dass οὐ προσειληφότας einen zweiten Vorwand ausser der Jugend des Bischofs einführen müsse, dessen sich die Presbyter hätten bedienen können, um ihm sein Vorrecht abzusprechen (Uhlh., S. 329) beruht auf dem Irrthum, dass προσλαμβάνειν heisse oder vielmehr heissen müsse „noch dazu einen Vorwand woher nehmen". Aber das Andere, wozu etwas hinzugenommen wird, ist sehr häufig der Hinzunehmende selbst, so bei dem häufigen Gebrauch des Wortes „einen als Bundesgenossen sich attachiren". Daraus hat sich die ziemlich gewöhnliche Bedeutung entwickelt „sich etwas zu Nutze machen", besonders im schlimmen Sinne [3]). So ist es hier offenbar gemeint, denn wenn προσειληφότας τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν nicht wesentlich synonym mit dem Inhalt der Ermahnung an die Gemeinde wäre, so müsste man schon in den Worten καθὼς — πρεσβυτέρους einen solchen Gedanken ausgedrückt finden und ἔγνων seines unentbehrlichen Complementes berauben. Das Weitere würde zu einer grammatisch entbehrlichen

---

1) Es heisst, um kirchliche Beispiele zu nennen, entweder überhaupt „gebrauchen, anwenden" (Clem. str. VII, p. 897 Pott.), daher „citiren" (str. I, p. 351) oder „mit Anderen zugleich etwas gebrauchen" (Tatian. or. 4) und daher dann „in Verkehr, Lebensgemeinschaft mit jemand stehen" (Joh. 4, 9).

2) Rothes Einfall S. 438 f., dass ἡ ἡλικία τοῦ ἐπισκόπου das Alter des Episkopats bedeuten könne, bedarf der Widerlegung nicht.

3) Demosth. 20, 7 sagt von Philipp: τὴν γὰρ ἑκάστων ἄνοιαν ἀεὶ τῶν ἀγνοούντων αὐτὸν ἐξαπατῶν καὶ προςλαμβάνων οὕτως ηὐξήθη. S. Schäfer z. d. St. Cf. p. 417, 17 vom Misbrauch eines Sprichworts. In Dio Cass. 60, 2 liegt das Accessorische nicht in προςλαμβάνειν, sondern in καί vor τοῦτο.

Näherbestimmung herabsinken, welche aber *μὴ* statt *οὐ* erforderte [1]. Ferner soll *νεωτερικὴ τάξις* sich auf „die Neuheit des Episkopats" beziehen, also „moderne Institution" heissen in Widerspruch mit der Bedeutung beider Worte. *Τάξις* bezeichnet doch zunächst wie alle Worte dieser Bildung die Handlung des *τάττειν* in activem oder passivem Sinne; und da *τάττειν* nicht bloss heisst „eine Menge in Reih' und Glied aufstellen", sondern auch „dem Einzelnen eine Stelle in der Reihe, einen Rang anweisen" und daher dann „zu einem Amte oder einer Thätigkeit bestellen", so wäre die allernächste hier in Betracht kommende Bedeutung „Bestellung zum Bischofsamt" oder „Ordination"; und ich verstehe nicht, wie man das einen späteren Gebrauch des Wortes nennen kann [2], da die Bedeutung „Amt, Stellung, Rang" sich erst aus dieser nächsten entwickelt hat. Allerdings heisst auch das Resultat des *τάττειν* eine *τάξις*, die aufgestellte Reihe, der Rang, den einer einnimmt, das Amt, das einer führt, in Folge dessen, dass er dazu bestellt ist. Aber Amt im Sinne einer bestehenden Institution oder deutlicher eines Instituts heisst es gar nicht, sondern immer nur Amt als Stellung des Einzelnen. Wollte man es aber im abstracten Sinne für Stiftung nehmen, so wäre ein Genitiv des Objects *τῆς ἐπισκοπῆς* oder dergleichen unerlässlich. Aber *νεωτερικός* heisst auch weder neu noch neuerlich [3], sondern jugendlich oder

---

1) Es müsste etwa heissen: *ὥσπερ ἔγνων καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ποιοῦντας, μὴ προςειληφότας κ. τ. λ.*

2) So z. B. Uhlh., S. 329. Der Kunstausdruck wäre *χειροτονία*, aber gerade dieser war es damals noch nicht (Phil. 10; Sm. 11; ad Pol. 7). — Petavius (theol. dogm., tom. IV, p. 162, ed. Antwerp. 1700) erklärt *τάξις* richtig durch ordinatio, misversteht aber *νεωτερικός* = modern.

3) Pears. ad lect., dem dann Smith schol. p. 78 (tempus nuperae recentisque ordinationis) blindlings folgt, citirt dafür, ohne jedoch, wie z. B. Hilgf. S. 194 ihm nachsagt, die darauf gegründete Erklärung sich anzueignen, Epiph. haer. 67, 3. Aber unter *ψαλμοὺς νεωτερικούς* wird man nicht mehr „neuere" oder „moderne" Psalmen verstehn, wenn man Plut. Dion. 7, 4 (ed. Ruald I, 961 B) cf. 8, 1 gelesen hat, dass *μέθαι καὶ σκώμματα καὶ ψάλμοὶ καὶ ὀρχήσεις* unter die *νεωτερικά* gezählt werden. Cf. Eus. h. e. VII, 30, 10: *ψαλμοὺς . . . παύσας ὡς δὴ νεω-*

eigentlich „Jünglings“ (in Zusammensetzung mit einem Substantiv). Es kann, wie Pearson und nach ihm Arndt (Handschrift) richtig bemerkte, aber schlecht verwerthete, nach Analogie der gleichgebildeten Adjectiven geradezu *τάξις νεωτέρου* oder *νεωτέρων* dafür gesetzt werden. Aber Jugendlichkeit [1]) bedeutet dies dann nicht; denn aus der Bedeutung „Rang, Classe“ kann man nimmermehr den ganz andersartigen Begriff der Beschaffenheit herausbringen. Was aber, „wenn man den griechischen Sprachgebrauch ins Auge fasst“, unerklärlich ist, sollte man nicht als „gezierten“ Ausdruck gelten lassen (Bunsen I, 131). Ganz einfach ist der Ausdruck, wenn man übersetzt „Anstellung“ oder „Ordination eines jungen Mannes“, was rein grammatisch betrachtet im Griechischen wie im Deutschen ebenso wohl eine von einem jungen Manne, als eine an ihm vollzogene Handlung bezeichnen kann [2]). Hier macht der Zusammenhang Letzteres unzweifelhaft. Die Presbyter haben den „äusserlichen Umstand“, dass ein jüngerer Mann zum Bischof bestellt worden ist [3]), sich nicht zu Nutze gemacht oder als Vorwand einer unehrerbietigen Gleichstellung mit ihm gebraucht. Der Ausdruck ist gewählt, um den Gegensatz des *νεώτερος* und der *πρεσβύτεροι* hörbar zu machen, und durch *φαινομένη* [4]) ist

---

τέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα. Neben das erste Attribut („modern“) tritt das zweite, welches auch durch *νεωτερικὰ συγγράμματα* hätte wiedergegeben werden können.

1) So Pearson a. a. O. Hefele z. d. St. („sichtliche Jugendlichkeit“); Buns. II, 65 vgl. I, 131; Hilgf., S. 119 Anm.

2) Wie die Adjectiven überhaupt die verschiedensten Genitive ersetzen können (vgl. Kühner, ausf. Gr. II, 224), so insbesondere die so gebildeten. Ein Subjectsgenitiv (*νεωτέρου* oder *νεωτέρων*) liegt zu Grunde Polyb. fragm. ex libr. de virt. et vit. ed. Gron. II, 1388: *νεωτερικῆς ἀγωγῆς· — νεωτερικῶν ζήλων*, ein Objectsgenitiv Herod. VII, 170: *φόνος Ἑλληνικός*, ein sehr loses Objectsverhältnis in *βασιλικὰ ἐγκλήματα* Schweighäuser, lex. Polyb. s. v. *βασιλικός*.

3) Cf. Const. app. II, 1 ed. Lag., p. 14, 2. 11 ff.

4) Rothe (S. 439) bereitet sich künstliche Schwierigkeiten durch die falsche Uebersetzung „scheinbar“. Auch ein *κατὰ σάρκα* hätte stehen können, vgl. Eph. 1 *ἐν σαρκί* = „äusserlich betrachtet“.

noch angedeutet, dass der junge Bischof an Erfahrung und Tüchtigkeit über das *νεωτερικόν* hinaus sei. Dass irgendwer den Damas misachtet hätte, wird nicht gesagt, aber auch ohnedies ist begreiflich, wie Ignatius den eigenthümlichen Eindruck, welchen es auf ihn machte, einen jungen Bischof von den alten Presbytern respektvoll behandelt zu sehen, eben diesen Ausdruck gab. Es wird also durch diese Stelle nicht im Geringsten verdunkelt, dass der Episkopat als ein vom Presbyterat deutlich unterschiedenes Amt in den asiatischen Gemeinden seit geraumer Zeit bestand und weder von den Presbytern noch von den Häretikern angefochten wurde.

Dieser Episkopat ist aber Gemeindeamt und in keiner Weise, was man im Unterschied davon Kirchenamt nennt. Jede durch gleichen Wohnsitz und gemeinsamen Gottesdienst [1]) abgegrenzte Gemeinde hat einen Bischof und hat nur Einen, während unter ihm mehrere Presbyter und Diakonen stehen. Schon die unendlich oft wiederkehrende Verbindung von Bischof, Presbytern und Diakonen als Vorstehern der Gemeinde schliesst die Möglichkeit aus, dass die Befugnis des Bischofs auf einen weiteren Umkreis sich erstrecke als die des Presbytercollegiums, dass also etwa kleinere Gemeinden unter einem oder mehreren Presbytern, welche nicht zu diesem Collegium gehört hätten, dem Bischofe der grösseren Nachbargemeinde untergeordnet gewesen wären. Es werden nur städtische [2]) Gemeinden genannt und wie in apostolischer Zeit (2 Kor. 6, 11) werden sie als Bewohner der betreffenden Städte benannt (Eph. 8. 11; Sm. 12; Phil. 11; Rom. 10). Wenn es damals auf dem platten Lande Christen gegeben hat [3]), müssen sie entweder ohne alle

---

1) Vgl. besonders Eph. 5; Phil. 4; Sm. 8.

2) Auch das *κατὰ πόλιν* Rom. 9 gehört dahin, cf. Herm. vis. 2, 4: *αἱ ἔξω πόλεις* im Gegensatz zu *αὕτη ἡ πόλις*, d. h. der römischen Gemeinde.

3) Plin. ad Traj. 96 (al. 97), 9: neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. — Just. apol. I, 67: *κατὰ πόλεις ἢ ἀγρούς*.

selbständige Organisation der nächstgelegenen städtischen Gemeinde angehört oder völlig selbständige Gemeinden mit eigenen Bischöfen und Presbyterien gebildet haben. Aber vom Einen wie vom Andern zeigt sich keine Spur. Man hat aus mehreren Stellen herauslesen wollen, dass Ignatius selbst ganz Syrien zum Sprengel gehabt habe. Er nennt allerdings in den vier von Smyrna aus geschriebenen Briefen fünf Mal seine Gemeinde „die Gemeinde in Syrien“ [1]), aber es wurde schon oben S. 244 daran erinnert, dass dieselbe in den drei späteren Briefen „die Gemeinde im syrischen Antiochien“ heisst und deutlich als Ortsgemeinde vorgestellt wird, in deren Nähe andere Gemeinden mit eigenen Bischöfen sich befinden (Phil. 10). Dass er im einen Fall *τῆς Συρίας* zum Stadtnamen hinzusetzt, im anderen nur Syrien nennt, zeigt, das ersteres nicht eine in diesem Fall überflüssige geographische Angabe zur Unterscheidung dieses Antiochiens von einem anderen sein soll; und einem Interpolator hätte Cureton S. 275 diese Absicht schon darum nicht zuschreiben sollen, weil das *τῆς Ἀσίας* Eph. Trall. Sm. inscr. [2]), welches Cureton S. 277 überflüssig, also gewiss nicht absichtsvoll findet, auf diese Weise nicht zu erklären ist. Aber überflüssig war es auch, wenn Irenäus in seinem gelehrten Werke (III, 1, 1) *ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας* schrieb. Wir sehen daraus nur, dass es den Christen der alten Zeit, wenn sie sich wie Ignatius und Irenäus in der Fremde befanden, natürlich war, den landschaftlichen Unterschied von ihrer Umgebung auszudrücken. Ignatius reist nicht von Antiochia nach Seleucia u. s. w., sondern von Syrien nach Rom (Rom. 5; Eph. 1), oder vollends aus dem Orient in den Occident (Rom. 2); die,

---

1) Pears. III, 56: ergo non tantum in urbe sed in provincia Syriae jurisdictionem habuit Ignatius.

2) Phil. inscr. ist auszunehmen, weil es mehrere Städte dieses Namens ausserhalb des eigentlichen Asiens gab. Das *Μαγνησίᾳ τῇ πρὸς Μαιάνδρῳ* war sehr üblich wegen der Nähe des anderen, aber überflüssig doch auch, da der Bischof dieser Gemeinde den Brief überbringt.

welche ihm von Antiochia aus vorangeeilt und nachgefolgt sind, kommen aus Syrien (Rom. 10; Philad. 11), und die Gesandten der asiatischen Gemeinden reisen nach Syrien (Sm. 12; ad Polyc. 7. 8). So ist es auch zu verstehen, wenn er den Römern, die er bei seinem Opfertode gegenwärtig denkt (cf. Rom. 7), einen Altargesang in den Mund legt des Inhaltes: ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν, ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος [1]). Schon dass der Artikel vor Συρίας fehlt, hätte den Gedanken fern halten sollen, als ob Ignatius sich hier bischöfliche Jurisdiction über Syrien zuspreche [2]), und wenn Bunsen (I, 117) in diesem dem syrischen Text Curetons fehlenden Συρίας einen Anachronismus entdeckt zu haben glaubte, so hätte er bedenken sollen, dass es einen „Bischof von Syrien" im dritten und vierten Jahrhundert ebenso wenig gegeben hat, als im zweiten und neunzehnten. Aber für die Römer, sogar für die Heiden im Amphitheater ist Ignatius „der syrische Bischof", auf den man mit dem Finger weist. Ein Beitrag zur kirchlichen Statistik lässt sich daraus nicht gewinnen. Häufiger und in sehr mannigfaltiger Weise sind in dieser Richtung die räthselhaften Worte der Ueberschrift des Römerbriefs verwendet worden: ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων. Noch immer ist die Mahnung des Casaubonus [3]) zu beachten: „qui eo trahere conantur haec tituli verba — quod alicubi facit Bellarminus — rogandi sunt, ut barbaram lectionem prius nobis explicent, quam ullum ex eis argumentum ducant, quae ne ipsi quidem intelligunt". Barbarisch ist nämlich vor allem die Verbindung von τόπῳ χωρίου [4]) und doppelt dunkel, weil schon χωρίον Ῥωμαίων undeutlich ist. Letzteres könnte einen

---

1) Rom. 2. Die gewöhnliche Interpunction vor statt hinter εἰς δύσιν beruht auf Verkennung der Construction, vgl. Act. 8, 40.

2) So Pears. III, 54; Smith, schol., p. 195. Ueber deren Misdeutung von Rom. 9 s. oben S. 254.

3) de rebus sacr. et eccl. exercc. XVI ed. Genev. 1663, p. 669.

4) Ganz unpassend, wie schon richtige Interpunction zeigen wird, ist die Vergleichung von Orig. ed. De la Rue IV, 172 A: ἐκεῖ τοῦ τόπου, χωρίον παρακλήσεως κ. τ. λ.

den Römern gehörigen Platz oder auch das ganze von ihnen bewohnte oder beherrschte Gebiet bezeichnen [1]), nimmermehr aber die Stadt Rom selbst [2]), die Umgegend derselben [3]), oder die Stadt mit Vorstädten und nächster Umgegend [4]). Was sollte es auch bedeuten, dass die römische Gemeinde in Rom und Umgegend, oder gar nur in letzterer ihren Sitz habe, und in Bezug worauf hiesse ihr dortiges Wohnen ein Präsidiren? Richtig erkannte schon Voss [5]), dass dies *προκάϑηται* einen dasselbe näher bestimmenden Genitiv erfordere, wie gleich darauf dasselbe Verb *τῆς ἀγάπης* bei sich hat; denn so selbstverständlich wie da, wo vom Vorsitz des Bischofs und der Presbyter die Rede ist [6]), ergänzt sich ja hier nicht der Bereich, worüber die römische Gemeinde den Vorsitz führt; und gar zu bequem ist es doch, wenn man aus dem vermeintlichen Mangel einer Angabe dieses Inhalts folgert, dass Ignatius hier „die Präsidialwürde der römischen Kirche schlechthin“ ausspreche [7]), während man doch nicht anzu-

---

1) Letzteres wäre freilich nicht gut griechisch; aber es ist unbedenklich (cf. Cur., p. 288), den syrischen Sprachgebrauch bei Ignatius wirksam zu denken und sich an das gewöhnliche ܐܬܪܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ (Kirsch-Bernstein, Chrestom., S. 18, 2; 19, 6) erinnern zu lassen, welches Scur. 40, 2 und Smoes. 6, 4 (cf. Cur. 224, 26), letzterer ohne Aequivalent für *ἐν τόπῳ* hier anwenden, als ob *χώρας Ῥωμαίων* dastünde.

2) Die Vergleichung von *ἐν τόπῳ Ἰεροσολύμων* im Brief Abgars Eus. h. e. I, 13, 6 (syrisch in Cur., anc. docum., p. ܗ) bei Pears. III, 53 trägt, abgesehn davon, dass die Verbindung von *τόπος* und *χωρίον* fehlt, auch deshalb gar nichts aus, weil Jerusalem Stadt- und nicht Volksname ist. Das Gleiche gilt für Luc. 9, 10 (text. rec. und Lachmann).

3) Luc. 4, 37 (auch von Cur. p. 288 angeführt) lässt sich durchaus nicht vergleichen, denn dort heisst nicht die *πέριχωρος* ein *τόπος*, sondern alle zur Umgegend gehörigen Orte sind *πᾶς τόπος τῆς περιχώρου*.

4) So Pears. III, 53; Smith, schol., p. 92; Dressel, S. 164.

5) p. 292. Hierin folgte ihm Buns. I, 114; II, 123 f.

6) So zweimal Mgn. 6, wo übrigens auch noch andere Näherbestimmungen ein *τῆς ἐκκλησίας* unbequem gemacht hätten.

7) So Nirschl, S. 115. Dessen unsichere Vermuthung *χωρίων* führt vermöge der interessanten Kunde, dass Rom schon „von Papst Cle-

geben weiss, was „das Gebiet der Römer“ sei, und inwiefern die Stadt Rom der Ort dieses Gebietes heissen könne. In ersterer Hinsicht war die Conjectur *χοροῦ* [1]) keine Abhülfe; denn selbst wenn die römische Gemeinde vom Chor der Römer, d. h. der römischen Christen, wie das Ganze von der Summe der Einzelnen unterschieden werden könnte, bliebe unverständlich, wie jenes über diese den Vorsitz führe. Der Dunkelheit des *ἐν τόπῳ*, welches Voss ganz unerklärt liess, hat auch Bunsen (II, 123 f.) durch seine Uebersetzung des überlieferten Textes nicht abgeholfen: „welche da in Würde (oder amtlich) den Vorsitz führt über die Landschaft der Römer“ [2]), was dann, um mit Smith (schol., p. 93) zu reden, zu dem „suave insomnium“ einer Oberhoheit Roms über die sogenannten suburbicarischen Kirchen führt [3]). Aber abgesehn davon, dass ein Metropolitanrecht des römischen Bischofs nicht ohne weiteres eine Oberhoheit der römischen Gemeinde wäre, und dass von einer amtlichen Würde dieser kein Begriff zu gewinnen ist, so heisst *τόπος* überhaupt nicht „amtliche Würde“. Es bezeichnet die Stelle oder Stellung, die einer einnimmt, gleichviel ob sie amtlich oder nicht, hoch oder niedrig ist. Der Apostel [4]), der Bischof [5]), der Pres-

---

mens I.“ auch in kirchlicher Hinsicht in Regionen (*χωρίαι*) eingetheilt worden, zu der Annahme, dass „Ort der römischen Regionen“ oder „Regionenstadt“ eine „figürliche Bezeichnung“ Roms sei!

1) So Voss nach L[1]. Seine Auffassung bleibt undeutlich, in der ep. ad Riv., p. 35 gerieth er auf den Einfall, *ἥτις* von *ἀγάπην Ἰησ. Χ.* abhängen zu lassen.

2) Aehnlich, aber noch unverständlicher Hilgf., S. 196, Anm. 8: „führt den Vorsitz in der Würde, dem Rang des römischen Gebiets“. Ich verstehe auch nicht, wie hieran mit einem „d. h.“ der halb richtige Gedanke angeschlossen werden kann: „die kirchliche Auszeichnung der Welthauptstadt entspricht der politischen“.

3) Ueber die gebrechliche Stütze des 6. can. Nicaen. vgl. Hefele Conciliengesch. I, 380 ff.

4) Act. I, 25, wenn dort *τόπος* ächt sein sollte.

5) ad Pol. 1; Alex. Hieros. bei Eus. h. e. VI, 11, 3; const. ap. II, 35 (= didasc. ed. Lagarde p. 42, 6). — Orig. (ed. de la Rue III, 581 B: *ἐπεὶ δὲ οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες χρῶνται*

byter [1]), aber auch der Anagnost und der Laie (rell. jur. eccl. gr., p. 78, 15; 79, 9; vgl. 1 Kor. 14, 16) haben je ihren *τόπος*. Der Priester hat auch nur seinen *ἴδιος τόπος*, wie jeder Andre, er sei Levit oder Laie (Clem. ad Cor. I, 40). Das aller Näherbestimmung entbehrende *τόπος* aber gibt nicht die Vorstellung irgend welcher Qualität oder Rangstufe, und doch findet es an *χωρίου*, welches für *προκάθηται* unentbehrlich ist, keine verständliche Näherbestimmung. Einen erträglichen Sinn gewinnt man meines Erachtens nur, wenn man sich entschliesst, trotz Mangels handschriftlicher Bezeugung *τύπῳ* zu lesen und mit Voss und Bunsen zu construiren. Der ursprüngliche Text ist hier völlig, aber auch Tr. 3; Mgn. 6 beinah völlig aus der Ueberlieferung verschwunden (s. Anh. I, z. d. St.). Wie nach jenen Stellen Bischof und Presbyter ihrer Gemeinde als Vorbild voranleuchten, so die römische Gemeinde dem Gebiet der Römer. *Ἐν τύπῳ* heisst es passend anstatt des *εἰς τύπον* dort, weil nicht die Bestimmung, zu welcher, sondern die Eigenschaft, in welcher, und damit der Sinn, in welchem die römische Gemeinde anderen vorsteht, auszudrücken war [2]). Sie ist thatsächlich ein Vorbild für andere Gemeinden; und dass nur ein solcher idealer Vorsitz gemeint sei, zeigt überdies das gleichfolgende Attribut *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*. Vermöge einer etwas

---

τῷ ῥητῷ Matth. 16, 19) zeigt, dass jener Ausdruck des Ignatius (ad Pol. 1) zur Phrase geworden war. Anderes liefert Pears. III, 17. 24.

1) Clem. ad Cor. I, 44; Polyc. 11; ep. mart. Lugd. bei Eus. h. e. V, 4, 2. An Presbyterat und Episkopat zugleich wird zu denken sein bei rell. jur. eccl. gr. ed. Lagarde p. 79, 7 (cf. 7, 16). Noch allgemeiner ist Ign. Sm. 6 gemeint. Lehrreich ist besonders Eus. h. e. VII, 15, 2. Die Stellung eines Centurio heisst *τιμή* oder *ἀξία*, wo es sich um den Rang handelt, *τόπος* aber, wo von der Vacanz die Rede ist. Es weist aber zunächst nur auf die leere Stelle hin, die Einer mit seiner Person und Thätigkeit ausfüllt. Was ad Pol. 1 *τόπος* ist, heisst Philad. 1 *διακονία*, Eph. 6 *οἰκονομία*, und dass mit dem *τόπος* eine den Inhaber empfehlende Würde verbunden sei, leugnen noch die Zeitgenossen des Irenäus Eus. h. e. V, 4, 2.

2) Vgl. für solchen Gebrauch von *ἐν* Hebr. 4, 11, eine allerdings nur bei richtiger Auslegung brauchbare Parallele.

anderen Wendung des Bildes heisst hier die Liebe und deren Bethätigung das Gebiet, worin sie obenansteht [1]). Unter dem „Gebiet der Römer“ aber, dem die römische Gemeinde als Vorbild in Liebeswerken vorsteht, sind selbstverständlich die christlichen Bewohner desselben zu verstehen [2]), und es fragt sich nur, wie weit dasselbe reicht. Es leuchtet aber nun von selbst ein, dass nicht etwa die nächste Umgebung der Stadt Rom gemeint sein kann, sondern nur ein grosses Gebiet, dessen christliche Gemeinden an der römischen ein leuchtendes Vorbild christlicher Liebe haben. Der Ausdruck gestattet aber auch nicht, was das Verhältnis des Redenden zu den Angeredeten nahelegen könnte, an das Abendland oder die lateinische Hälfte des Reichs, deren älteste Gemeinde die zu Rom ist, im Gegensatz zum Morgenlande zu denken [3]). Es wird vielmehr der römischen Gemeinde in Bezug auf das ganze römische Reich hier eine Bedeutung zugesprochen, wie sie Paulus der Gemeinde zu Thessalonich in Bezug auf Macedonien und Griechenland zuspricht [4]). Enger ist freilich das Verhältnis zwischen der römischen und den von dort aus gestifteten Gemeinden des Westens, an welches Ignatius deutlich genug erinnert an einer anderen Stelle, welche zugleich die allgemeine kirchliche Bedeutung der römischen Gemeinde hervorhebt. Wenn er Rom. 3 schreibt: *οὐδέποτε ἐβασκάνατε οὐδένα, ἄλλους ἐδιδάξατε· ἐγὼ δὲ θέλω,*

---

1) Mit Recht verweist man man auf das ähnliche Lob der römischen Gemeinde im Brief des Dionysius von Korinth Eus. h. e. IV, 23, 10. Wer die Leser des Hebräerbriefs in Rom sucht, denkt auch an Hebr. 6, 10. — Dass. *ἀγάπη* hier abstractum pro concreto im Sinn von „christliche Kirche, Christenheit“ sein könne, hat Nirschl, S. 115 durch Berufung auf Phil. 11; Sm. 12; Tr. 13; Rom. 1; Mgn. 1 nicht begreiflich gemacht.

2) Röm. 15, 26; 16, 5; vgl. Act. 8, 14.

3) Hiefür wäre *δύσεως* der Ausdruck; cf. Rom. 2 fin. Clem. Rom. ad Corinth. I, 5, ferner die Bezeichnung Antiochiens als *προκαθημένη τῆς κοίλης Συρίας* oder auch *τῆς ἀνατολῆς* bei Späteren s. Pears. III, 53.

4) 1 Thess. 1, 7 ff.; vgl. aber auch Röm. 1, 8.

ἵνα κἀκεῖνα βέβαια ᾖ, ἃ μαθητεύοντες ἐντέλλεσθε, so will er seine Bitte, ihn nicht am Martyrium zu hindern, verstärken durch Hinweis zunächst auf das frühere Verhalten der Römer, auf ihre an Andere gerichtete Belehrungen, womit sie sich durch jeden Versuch, ihn um seine Hoffnung zu bringen, in Widerspruch setzen würden. Es müssen Aeusserungen der römischen Gemeinde an auswärtige Christen in irgend welcher Form vorliegen und dem Ignatius bekannt sein, worin zum todesfreudigen Bekenntnis aufgefordert war. Wir brauchen nicht bei dem Postulat stehen zu bleiben, da wir solche Aeusserungen noch jetzt besitzen. Der Brief, welchen die römische Gemeinde um das Jahr 97, also 10—20 Jahre vor der präsumtiven Entstehungszeit der Ignatiusbriefe durch Clemens schreiben liess und an die Gemeinde zu Korinth richtete [1]), wurde zur wirklichen Entstehungszeit der Briefe des Ignatius und des Polykarp, wie der des Letzteren beweist, in Asien gelesen (s. Anh. III). Aber höchstens zwei oder drei Jahre nach Abfassung des Clemensbriefs war durch Clemens der Hirt des Hermas „in die auswärtigen Städte“ geschickt worden [2]), und es wird später nachgewiesen werden, dass Ignatius dies Buch gelesen hat. Auch dies war, schon wegen der Art seiner Verbreitung, eine lehrhafte Aeusserung der römischen Gemeinde zu nennen; und gerade hier finden wir deutlicher als im Clemensbrief, was die unerlässliche Voraussetzung dieser Stelle des Römerbriefs ist, nämlich ein notorisches geschichtliches Zeugnis darüber, wie sich die römische Gemeinde vor der Zeit des Ignatius anderen Christen gegenüber in Bezug auf die Pflicht des Martyriums ausgesprochen hatte [3]). Aber von diesem ehemaligen Lehren der Römer unterscheidet Ignatius ein anderes, welches in der Gegenwart stattfindet. Es kann nämlich der durch *κἀκεῖνα* angedeutete Gegensatz

---

1) Vgl. meine Schrift über Hermas, S. 69.

2) Herm. Pastor vis. II, 4; vgl. meine Schrift über Hermas, S. 41 f. 75 f.

3) Vgl. meine Schrift über Hermas, S. 119 f. 182 ff., aber auch Clem. ad Cor. I, 5 sqq.

nicht ein Gegensatz zwischen dem Wunsch des Ignatius und dem Gebet der Römer sein; ein ὑμεῖς vor μαθητεύοντες wäre dann unerlässlich; andrerseits aber heisst es auch nicht: ἵνα καὶ βέβαια ᾖ ἐκεῖνα, so dass nur ein Gegensatz des Gebietens und der Befolgung des eigenen Gebots obwaltete, sondern zu den Lehren, die sie ehemals anderen Christen ertheilt haben und nun bethätigen sollen, tritt auch das hinzu, was sie als μαθητεύοντες gebieten. Die Betonung, welche dem μαθητεύοντες seine Stellung gibt, und der nächste Sinn des Worts „zum Christen machen" [1]) nöthigt, darunter die Missionspredigt zu verstehn, welche von Rom ausgegangen ist und noch ausgeht und in andauernder Versorgung der Tochterkirchen mit Lehre und Anweisung sich fortsetzt [2]). Welchen sittlichen Gehalts diese Unterweisung im Christenthum war, wusste Der, welcher die Schriften der römischen Kirche kannte; und wirksamer konnte Einer diese Gemeinde kaum an ihrer Ehre fassen als durch die doppelte Anwendung des καλὸν τὸ διδάσκειν, ἐὰν ὁ λέγων ποιῇ (Eph. 15).

Die römische Gemeinde hat also nach dem Urtheil des Ignatius ohne Frage eine hervorragende Bedeutung für die Kirche vermöge ihres Wohnsitzes in der Hauptstadt des Reichs und ihres mit der geographischen Lage gegebenen Missionsberufs, aber auch vermöge der für alle Christen vorbildlichen Liebe und der Tüchtigkeit, womit sie sowohl ihren Missionsberuf erfüllt, als auch älteren Gemeinden aus freiem Antrieb christliche Lehre hat angedeihen lassen. Aber die hierauf gegründete Auctoritätsstellung ist nicht kirchenrechtlicher Art [3]), sie wird auch nicht wie bei Irenäus und Tertullian durch einen geschichtlichen Nachweis apostolischer Tradition und Succession gestützt, und vom römischen Bischof

---

1) Cf. Eph. 10; Matth. 28, 19; Act. 14, 21.

2) Tertull. praescr. 36: Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. . . . Videamus, quid didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit.

3) Dies auch gegen Hilgf., S. 267 vgl. 195 f.

insbesondere hören wir kein Wort, so dass es zweifelhaft bleiben muss, ob es dort schon, wie in Asien, einen Bischof im eigentlichen Sinn des Namens gab. Der nächste Eindruck, den man aus den ignatianischen Briefen gewinnt, dass sämmtliche städtische Gemeinden autonom, und dass der Episkopat, wo er überhaupt existirt, nur das höchste Amt in der Einzelgemeinde sei, wird durch nichts corrigirt. Allerdings fehlt dem Verfasser nicht der Begriff einer Kirche, welche die Einzelgemeinden unter sich befasst, oder richtiger, in denselben als in ihren verkürzten Nachbildern sich darstellt. Ignatius ist der Erste, bei welchem sich der Name „allgemeine Kirche“ findet [1]), aber von einer Organisation dieser Kirche, d. h. von irgend welchen Organen oder feststehenden Formen des Verkehrs und des Zusammenwirkens der Theile verlautet nichts. Aus jener Idee auf diese Thatsache zu schliessen [2]), ist ein Fehler. Daraus, dass er wie Hermas die Gesammtheit der Christen aller Zeiten und Orte „die Kirche“ nennt [3]), oder dass er wie Paulus die Kirche als einen Leib vorstellt, in welchem Juden und Heiden geeinigt sind (Sm. 1), folgt doch nicht, dass sie eine organisirte mit Organen ihres Gemeinlebens versehene Corporation ist. Gerade

---

1) Sm. 8. Die Ideen des Ignatius von Kirche und Kirchenverfassung kommen hier nur erst insofern in Betracht, als man sie unrichtig zur Ermittlung von Thatsächlichem verwendet hat.

2) So z. B. Rothe, S. 348 f.

3) Phil. 9 geht, wie später zu zeigen, auf Herm. Past. sim. 9 zurück. Dass hier „die Kirche“ neben Patriarchen, Propheten und Apostel gestellt wird, liegt freilich auf der Hand; aber es bleibt dunkel, wiefern das ein Beleg für den Satz sein soll, dass die ignatianischen Briefe das Bild einer förmlich organisirten Kirche vorführen (Rothe, S. 349). Kirche ist dort die Gesammtheit derer, welche ausser den Vorhergenannten durch Christi Vermittelung zur Einheit mit Gott gelangen. Die Apostel gehören zur Kirche, können aber doch als hervorragende Glieder derselben ebensogut neben der allgemeinen Kirche genannt werden, wie Eph. 5 der Bischof neben der Einzelgemeinde. — Völlig unzutreffend führt Rothe noch Phil. 3 für seine These an; denn dort ist es die Einheit der unter ihrem Bischof stehenden Einzelgemeinde, zu welcher die Schismatiker zurückkehren müssen.

da, wo er von der katholischen Kirche spricht (Sm. 8), sagt er, dass sie mit der [unsichtbaren] Gegenwart Christi gegeben sei und an Christus ihren Sammelpunct habe, wie die Einzelgemeinde am Bischof. Gott oder Christus allein ist der unsichtbare Bischof aller Christen (Mgn. 3), welcher die ihres Bischofs zeitweilig beraubte Gemeinde unmittelbar überwacht (Rom. 9), welcher den Gemeinden ihre rechtschaffenen Vorsteher gibt (Phil. inscr. und c. 1) und auch die Bischöfe unter seine bischöfliche Obhut nimmt (ad Pol. inscr. und c. 8 fin.; s. Anh. I, z. l. St.). Wenn etwas aus diesen Stellen hervorgeht, dann ist es dies, dass die allgemeine Kirche viel weniger als die Einzelgemeinde eine äusserliche Einheit und greifbare Gestalt hat. Nur in den aller äusserlichen Verbindung entbehrenden Einzelgemeinden mit ihren der Sichtbarkeit angehörenden Institutionen kommt die katholische Kirche zur Erscheinung. Wenn z. B. Rothe (S. 448 vgl. 463) urtheilt, Ignatius betrachte es „als eine Bestimmung des Episkopats, ein Organ oder vielmehr das Organ der Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander zur kirchlichen Einheit zu bilden“, und sein Kritiker Baur (I, 64 ff.) sich dies vollständig aneignet, so wird das nur durch den Trugschluss erzwungen, dass, weil die Gemeinschaft des Einzelnen mit der Kirche durch seine Verbindung mit dem Bischof vermittelt oder von ihr abhängig erscheine, darum auch für die Einzelgemeinde der Episkopat das specifische Medium ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche sein müsse (Rothe, S. 464. 466). Geradezu ausgesprochen soll der Gedanke in Eph. 3 vorliegen [1]). Aber Niemand hat bisher den Versuch gemacht, exegetisch zu erweisen, dass die gute Zuversicht, welche Ignatius zu den Bischöfen seiner Zeit hat, irgend ein Urtheil über die Bestimmung des Episkopats, geschweige denn eine Nachricht über seine Stellung in der damaligen Kirche enthalte. Freilich kann man als Meinung des Ignatius hieraus folgern, was er nicht ausspricht, dass die

1) So wiederum Rothe, S. 471. Vgl. oben S. 299 und Anh. I, z. Eph. 3.

Epheser, wenn sie mit ihrem Bischof und ihrem Presbyterium sich in Einklang erhalten, zugleich auch mit den Bischöfen aller Orten in Einklang sich befinden. Aber anstatt dass dies auf eine göttliche Bestimmung des Episkopats zur Repräsentirung der Gesammtkirche gegründet würde, folgt es einfach daraus, dass nach seinem Urtheil die Bischöfe überall in den Schranken des Willens und der Gesinnung Christi sich bewegen. Dass hier die Bischöfe der einzelnen Gemeinden unter den Begriff eines einheitlichen Episkopats, einer „souveränen Gesammtheit" zusammengefasst seien (Rothe, S. 471 f. 518 f.), entbehrt vollends allen Anhalts im Wortlaut.

Es ist die Persönlichkeit, nicht die amtliche Stellung, welche einen Polykarp zum Rathgeber der philippischen Gemeinde und zum Vermittler des Verkehrs dieser wie der vorderasiatischen Gemeinden mit der antiochenischen macht, und es sind ausserordentliche Ereignisse, wie die Reise des Ignatius und das Aufhören der Verfolgung in Antiochien, welche einen lebhafteren Verkehr der Gemeinden veranlassen. Wie angelegentlich Ignatius diese Anlässe benutzte, haben wir gesehen; aber auch darauf ist noch hinzuweisen, dass er nicht zufällig den Polykarp, und nicht einen Onesimus oder Polybius, dazu ausersah, ihm dem brieflichen und persönlichen Verkehr der vorderasiatischen Gemeinden mit der antiochenischen in die Hand zu legen. Deutlich spricht sichs in seinem Brief an Polykarp aus, dass er dieser Persönlichkeit eine über die Grenzen ihrer Gemeinde hinausgreifende Bedeutung zuschreibt; in diesem Sinn muss er auch in Philippi von ihm gesprochen haben, wenn der Brief dieser Gemeinde an Polykarp, soweit sich sein Inhalt aus der Antwort erschliessen lässt, verständlich sein soll [1]). Wenn Ignatius seinen Amtsgenossen zu tapferem Widerstand gegen die Irrlehrer auffordert, denkt er nicht nur an die Abwehr derartiger Einflüsse auf die smyrnäische Gemeinde. Der Ton dessen, was vorangeht und nachfolgt, erscheint nur dann angemessen, wenn Ignatius den von ihm selbst nur im Vorübergehn geführten

1) Vgl. besonders Pol. 3. 12 und unten Abschnitt V, 1.

Kampf von Polykarp stetig fortgesetzt sehn will. „Die Zeitlage" soll er ins Auge fassen. „Die Zeit" bedarf seiner und fordert ihn auf; dieser gefahrvollen Epoche, der Kirche dieser Zeit ist Polykarp ebenso unentbehrlich, wie den Steuerleuten, wenn sie aus der Stelle kommen sollen, der Wind und Dem, der mit dem Sturm kämpft, der Hafen (ad Pol. 2. 3; s. Anh. I, z. d. St.). Die Geschichte beweist, dass Ignatius den Polykarp nicht vergeblich zu einer grossartigeren Auffassung seines persönlichen Berufs aufgerufen hat. Polykarp hat in die Bewegungen seiner Zeit nachhaltig eingegriffen, durch Sendschreiben an benachbarte Gemeinden und einzelne Personen [1]), durch jene Reise, welche ihn fast ein halbes Jahrhundert später als Ignatius nach Rom führte [2]), durch Heranbildung einer jüngeren Generation kirchenleitender Persönlichkeiten, welche mit neuen Mitteln, aber in seinem Geist die kirchlichen und theologischen Aufgaben ihrer Zeit zu erfüllen versuchten. Wenn man den Einfluss, den er geübt, benennen will, so ist es viel zu wenig, ihn mit den Heiden den Lehrer Asiens zu nennen [3]); aber, kirchenrechtlich betrachtet, ist er Bischof der Gemeinde von Smyrna geblieben.

Nicht so leicht wie der ortsgemeindliche Charakter des Episkopats lässt sich seine Stellung zur Gemeinde und den übrigen Aemtern erkennen. Ignatius spricht eine sehr hohe Meinung von der Bedeutung des Bischofs aus, wenn er von seiner eigenen Gemeinde Rom. 9 sagt: *ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ Θεῷ χρῆται. Μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη.* Je stärker er ebendort und anderwärts gerade seiner eigenen Gemeinde gegenüber seine persönliche Unwürdigkeit betont, um so mehr fällt der Ton dieser Aussage auf den Bischof als Bischof. Er scheint von Haus aus an eine straffere Zusammenfassung der Gemeindeleitung in

1) Iren. ep. ad Flor. bei Eus. h. e. V, 20, 8.

2) Iren. III, 3, 4 und ep. ad Victor. bei Eus. h. e. V, 24, 16.

3) mart. Polyc. 12: *οὗτός ἐστιν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος. ὁ πατὴρ τῶν Χριστιανῶν κ. τ. λ.* Die Lesart *ἀσεβείας* verdient keine sonderliche Beachtung.

der Hand des Bischofs gewöhnt zu sein, als er in den asiatischen Gemeinden üblich fand; denn so gewiss der monarchische Episkopat dort festgestanden haben muss, so wenig würde doch ein grosser Theil seiner Desiderien verständlich sein, wenn das, was er empfiehlt, dort ebenso sehr in Uebung war, als es ihm selbstverständlich ist. Als der eine Hirt der Gemeinde ist der Bischof anerkannt (Phil. 2), und alle Die, welche sich nicht gerade unter dem Einflusse der häretischen Bewegung von der Gemeindeeinheit lossagen (Phil. 3), halten sich zu dem „einen Bischof sammt Presbytern und Diakonen" (Phil. 4). Wenn trotzdem so oft ermahnt wird, nichts ohne den Bischof oder ohne die Träger des dreifachen Amtes zu thun, wenn auch da, wo eine Versuchung zum Schisma nicht unmittelbar vorliegt, vor aller Vornahme kirchlicher Handlungen ohne den Bischof oder einen von ihm beauftragten Vertreter, ohne seine ausdrückliche Billigung oder gar mit absichtlicher Umgehung desselben gewarnt wird (Sm. 8. 9), so muss in dieser Hinsicht dort eine laxere Praxis herrschen, als Ignatius der Zeitlage angemessen findet. Er findet es unter Anderem auch schicklich, dass die Eheschliessung unter Zustimmung des Bischofs geschehe [1]), damit die Ehe eine christliche sei; dann wird das nicht als kirchliche Ordnung festgestanden haben. Wir gewinnen aus ad Pol., c. 1—6 die allgemeine Vorstellung einer patriarchalischen R e g i e r u n g der Gemeinde durch den Bischof, deren hauptsächliche Form die persönliche Seelsorge ist. Alle Einzelnen soll Polykarp persönlich aufsuchen, mit den Einzelnen in christlicher Brüderlichkeit [2]) reden, sie zu fleissigem Besuch

---

1) ad Pol. 5. Einsegnung der Ehe durch den Bischof haben Pears. III, 31; Smith, schol., p. 69 ohne Weiteres daraus gemacht.

2) ad Pol. 1 *ὁμοήθειαν* ist durch L1, der auch Magn. 6 dasselbe Wort durch consuetudo übersetzt, G^2 L^2 vertreten, während das *βοήθειαν* des G^1 an Scur. u. A jedenfalls keine Stütze hat. Das Wort bedeutet Magn. 6 und Clem. strom. VII, p. 878 Pott. nicht bloss die den Christen gemeinsame, sondern auch die allen Christen gleichmässig zugewendete Gesinnung. Polykarp soll weder unter den Gemeindegliedern noch zwischen sich und ihnen bösen Unter-

des Gottesdienstes anhalten, die einzelnen Stände auf ihre besonderen Pflichten hinweisen und die einzelnen Personen nach ihrer besonderen Individualität behandeln, die Widerspäustigen wie die Gutartigen. Die Fürsorge für die Wittwen (ad Pol. 4) insbesondere wird ihm empfohlen. Es ist ein mühsames Amt (ad Pol. 1 fin.), diese *ἰδία οἰκονομία* (Eph. 6) und *διακονία* (Phil. 1) des Bischofs, welche Alle und besonders die Presbyter verpflichtet sind, ihm so leicht wie möglich zu machen (Tr. 12). Der Bischof leitet selbstverständlich den Gottesdienst; „unter ihm" geht die Abendmahlsfeier vor sich (Sm. 8), und das gemeinsame Gebet der ganzen Gemeinde ist ein Gebet des Bischofs (Eph. 5); er ist also der im Namen der Gemeinde handelnde Liturg. Eigentliche Lehrthätigkeit tritt im Bilde des Bischofs nach dem Herzen des Ignatius jedenfalls sehr zurück. Wie er überhaupt ein Mistrauen gegen das Reden hat, dem die That etwa nicht entsprechen könnte (vgl. z. B. Eph. 15), so scheint er ein besonderes Wohlgefallen an dem schweigsamen Bischof von Philadelphia gehabt zu haben (Phil. 1); und gerade dem schweigenden Bischof, welcher im Uebrigen seine Amtspflicht thut, ist man doppelte Ehrfurcht schuldig (Eph. 6; cf. Trall. 3). Nur an Einer Stelle scheint auf Predigt des Bischofs hingewiesen zu sein. *Τὰς κακοτεχνίας φεῦγε· μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν ποιοῦ* [1]), heisst es unmittelbar nach einer Ermahnung, die Sklaven nicht übermüthig zu behandeln, aber auch nicht übermüthig werden zu lassen, und vor einer Anweisung, die Ehegattinnen zur richtigen Führung der Ehe anzuhalten. Bunsens Aenderung *τὰς κακοτέχνους* und seine Deutung auf „gefallsüchtige Weiber", mit denen sich

---

schied machen. Das *θεοῦ* ist an beiden Stellen ebenso wie bei *ὁμόνοια* Magn. 15; Phil. inscr. oder *ἐπιείκεια* Phil. 1 rein attributiv. Wir würden sagen „christlich" in einem Sinne, den Ignatius mit dem Adjectiv *χριστιανός* (Trall. 6) noch nicht ausdrücken kann.

1) ad Pol. 5. Das in G² n a vorfindliche *μή* hat nicht bloss G¹ L¹ A Scur., sondern auch alle übrigen Handschriften von G² gegen sich. Uebrigens könnte auch nur ein *μηδέ* die erforderliche Steigerung ausdrücken.

Polykarp nicht einlassen soll, hat keinen Beifall gefunden [1]; aber eine Warnung vor „falschen Redekünsten“ [2]) zerreisst noch viel offenbarer den Zusammenhang der auf die verschiedenen Stände und Verhältnisse, der Reihe nach auf Sklaven, Ehegatten, Ehelosigkeit, Eheschliessung sich beziehenden Rathschläge an den Bischof; und wenn Uhlhorn, wie schon Pearson (III, 30) vorschlug und Arndt (Handschrift) billigte, das *τούτων* auf die nun folgenden Ermahnungen bezogen haben will, so gewinnt man einen schiefen Gegensatz zwischen einem umfassenden, aber doch zunächst formalen Fehler der Predigt und einer ganz einseitigen Angabe richtiger Predigtmaterien. Als Inhalt der öffentlichen Lehre hätte ebensogut das vorher über die Sklaven Gesagte genannt werden können, und mich dünkt, gerade was er den Ehefrauen und ihren Ehemännern zu sagen hat, eignet sich viel weniger dazu. Soll überhaupt ein Zusammenhang bestehen, so sind unter *κακοτεχνίαι* unehrliche Gewerbe zu verstehen [3]), freilich nicht, als ob Polykarp davor gewarnt würde, sich selbst auf eine des Christen und Bischofs unwürdige Weise den Lebensunterhalt zu verschaffen. Wie die Philadelphener nicht ermahnt werden, die bösen Künste und Ränke des Teufels selbst nicht zu treiben, sondern den Häretikern auszuweichen, welche der Teufel dazu gebraucht (Phil. 6), so soll auch Polykarp mit denen, welche schmutzige Geschäfte treiben, sich gar nicht einlassen. Der Uebergang von den Sklaven und einem verwerflichen Streben derselben zu den histriones, saltatores, lenones, mathematici, von denen grosse Städte, wie Smyrna, wimmelten, erscheint natürlich, und ebenso

---

1) Vgl. Baur II, 10; Uhlh., S. 26; Hilgf., S. 206; Merx, S. 68. Letzterer, der die aus Bunsen angeführten deutschen Worte nicht verstanden hat, thut diesem überhaupt Unrecht, indem er übersieht, dass Bunsen I, 37; II, 28 ein *μή* im Text fordert und andernfalls eine andere Textbesserung bereit hat.

2) So Uhlh., S. 26. Die Bedeutung ist unanfechtbar. Clem. strom. I, 340 Pott. heisst die Sophistik *ἡ στώμυλος αὕτη κακοτεχνία.*

3) Vgl. die Citate bei Cur., p. 272, dessen eigene Ansicht jedoch dunkel bleibt.

der Fortschritt zu dem Satz: „Predige vielmehr darüber", d. h. warne die Gemeinde vor Umgang mit zweideutigen Menschen und vor Theilnahme an heidnischen Lustbarkeiten. Gerade weil keine bestimmte Classe der Gemeinde genannt ist, an welche er diese Homilia richten soll, wird öffentliche Predigt zu verstehen sein, eine jener *διαλέξεις, ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος* [1]). Eine sehr natürliche Ideenassociation führte von diesem Gegenstand auf die Reinheit des ehelichen Lebens. Aber die öffentliche Predigt ist nichts dem Bischof Eigenthümliches. Gerade an der einzigen Stelle, wo die Lehre als Berufsziel genannt wird (Magn. 6), sind es die Presbyter entweder allein oder mit Bischof und Diakonen zusammen, denen sie zugewiesen wird. Das Letztere ist das Wahrscheinlichere, denn gerade vom Bischof war unmittelbar vorher zunächst das *προκαθῆσθαι* ausgesagt, was dann weiterhin zu *πρεσβυτέρων* und *διακόνων* supplirt sein will. Es ist also zu übersetzen: „Seid einig mit dem Bischof und [überhaupt] mit denen, welche zum Vorbild und zur Lehre [über euch] den Vorsitz führen." Ob von allen drei Classen der Gemeindevorsteher beides in gleichem Masse gilt, was 1 Tim. 4, 12 und 2 Tim. 4, 2 getrennt ist, lässt sich aus den Worten nicht bestimmen. Die Diakonen jedenfalls haben nicht von Amtswegen zu lehren, sondern im engeren Sinn des Wortes zu dienen [2]). Die Geleitung des Ignatius durch Burrhus, die nicht näher angegebenen Dienste, welche ihm Philon und Agathopus in Troas leisteten [3]), die Botendienste, welche der Letztere gethan hat und Burrhus thun soll, sind Beispiele ihrer Obliegenheiten. „Diener der Geheimnisse Jesu Christi" sind sie freilich auch und sollen bedenken, dass sie nicht „Diener in Bezug auf Speisen und Getränke", sondern

1) Iren. ep. ad Florin. bei Eus. h. e. V, 20, 6. Vgl. zum Ausdruck schon Act. 20, 11.

2) Die wiederholte Vergleichung der Diakonen mit Christus Trall. 3; Magn. 6; Pol. ad Phil. 5 wird nach Joh. 13, 4—17 zu deuten sein, wenn auch Matth. 20, 28 zunächst zu Grunde liegen mag.

3) Vgl. das *ὑπηρετεῖν* Phil. 11 mit *ὑπηρέται* Trall. 2

„Handlanger der Gemeinde Gottes" sind (Trall. 2; s. Anh. I, z. d. St.). Der letztere, scheinbar ganz schiefe Gegensatz zeigt, dass sie es allerdings mit Speisen und Getränken zu thun haben und nur nicht bei dieser Aeusserlichkeit stehen bleiben sollen. Gelegenheit zur Veruntreuung müssen sie aber hierbei haben [1]), wenn sie auch nur die auf Pflege der Armen und Wittwen bezüglichen Anordnungen des Bischofs und der Presbyter ausführen. Nebenbei mag auch auf ihre Handreichung bei der Abendmahlsfeier Bezug genommen sein, denn hierauf, vielleicht auch auf ähnliche Dienste bei Taufe und Schriftvorlesung, bezieht es sich ohne Frage, dass sie *διάκονοι μυστηρίων* heissen. Aber der Uebergang vom einen zum andern Gedanken lag sehr nahe, so lange die bei den Agapen und in der Abendmahlsfeier selbst verwendeten Elemente mit den Opfern der Wohlthätigkeit unter den einen Begriff der *δῶρα* oder *προσφοραί* fielen [2]), und beides durch die Hand der Diakonen an die Einzelnen gelangte [3]). Viel undeutlicher bleibt, was den P r e s b y t e r n im Unterschied vom Bischof zusteht. Den Presbytern zu Philippi, welche keinen Bischof über sich haben, wird von Polykarp ähnlich wie ihm selbst von Ignatius, Seelsorge besonders an den Verirrten, Beschützung aller Kranken, Fürsorge für Wittwen, Waisen und Arme, besonders ausführlich aber gerechte und milde Handhabung einer richterlichen Befugnis [4]) anempfohlen, ein Zug, welcher im ignatianischen Bilde sowohl des Bischofs, als der

---

1) Vgl. die hiesige Warnung der Diakonen vor *ἐγκλήματα* mit Herm. past. sim. 9, 26. Ihre Abhängigkeit von den *ἐπίσκοποι* in diesem Puncte versteht sich von selbst, ergibt sich aber auch aus der Vergleichung mit c. 27. Es werden Pol. 5 auch die Diakonen vor Geldgier gewarnt, obwohl es zunächst ein Presbyter war, der dort Gemeindegelder unterschlagen hatte.

2) Vgl. Höfling, die Lehre der altkatholischen Kirche vom Opfer, S. 22 ff. 51 f.

3) Justin. apol. I, 65, p. 97 e; I, 67, p. 98 e.

4) Pol. 6: *ἀπεχόμενοι πάσης ὀργῆς, προσωποληψίας, κρίσεως ἀδίκου, μακρὰν ὄντες πάσης φιλαργυρίας, μὴ ταχέως πιστεύοντες κατά τινος, μὴ ἀπότομοι ἐν κρίσει κ. τ. λ.* Cf. Clem. ad Jacob. 10; homil. III, 67.

Presbyter völlig fehlt [1]). Dass Polykarp sie ausserdem wahrscheinlich als Lehrer der Gemeinde mit sich zusammenfasst, wurde schon S. 297 gezeigt. Vergeblich sucht man nach einem eigenthümlichen Berufe der Presbyter. Die beständige Betonung ihrer Verbindung mit dem Bischof auch da, wo die Diakonen nicht erwähnt werden [2]), und die gelegentliche Unterscheidung der Ausdrücke für das richtige Verhalten gegen Bischof und Presbyter einerseits und gegen die Diakonen andrerseits (Sm. 8; Trall. 2), lässt nur den Eindruck zurück, dass sie in Unterordnung unter den Bischof und im Unterschied von den Diakonen an den Geschäften des Ersteren theilnehmen. Ein Presbyter wird es sein, dem der Bischof gelegentlich aufträgt, statt seiner die Abendmahlsfeier zu leiten (Sm. 8); aber sie sind nicht bloss gelegentlich Vikare des Bischofs, wogegen schon ihre anscheinend grosse Zahl spricht. Die häufige Vergleichung mit dem Apostelcollegium (Trall. 2. 3; Magn. 6; Phil. 5; Sm. 8) oder mit einem „würdig gewundenen Kranze" (Magn. 13) ist nur dann erträglich, wenn der Regel nach an der Zwölfzahl nicht allzuviel fehlte. Als geschlossenes Collegium sind sie durch das in der älteren kirchlichen Literatur ziemlich seltene, von Ignatius aber 13mal gebrauchte *πρεσβυτέριον* gekennzeichnet, deutlicher noch durch die Vergleichung mit dem *συνέδριον θεοῦ* und dem *σύνδεσμος τῶν ἀποστόλων* Trall. 3. Die Apostel selbst werden dabei als Mitberather Gottes und Berather der Gemeinde vorgestellt, denn als irdisches Abbild des *συνέδριον τῶν ἀποστόλων* erscheint das Presbyterium [3]). Da nun aber

1) Denzinger (S. 35) hat nicht deutlich gesagt, geschweige denn begründet, dass und inwiefern ad Pol. 2 von beichtväterlicher Strafgewalt des Bischofs die Rede sei. Es handelt sich dem Zusammenhang nach um die rechte Erkenntnis der Zeitlage, und die nur erst drohenden, noch zukünftigen Gefahren der Kirche sind es, um deren Offenbarung Polykarp bitten soll. Vgl. oben S. 317 f.

2) Vgl. z. B. Eph. 4. 20; Trall. 13; Pol. inscr.

3) Mgn. 6. Es wird daher nicht sowohl Apok. 4, 4. 10, als vielmehr Matth. 19, 28 zu Grunde liegen; oder eine Combination beider Stellen wie bei Clem. strom. VI, p. 793 Pott. — Vgl. übrigens noch 1 Petr. 5, 1.

an beiden Stellen der Bischof in seinem Verhältnis zur Ortsgemeinde und ihrem Presbyterium als Abbild Gottes im Verhältnis zur allgemeinen Kirche [1]) und zum Apostelcollegium vorgestellt wird, so gewinnen wir vom Presbyterium die Vorstellung eines dem Bischof zur Seite stehenden berathenden Collegiums. Das Presbyterium mit Einschluss des Bischofs wird dann auch unter dem *συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου* Phil. 8 zu verstehen sein, zu welchem diejenigen, welche sich in Philadelphia separirt haben, bussfertig zurückkehren müssen. Eine Versammlung dieses Senates soll Polykarp veranstalten, um in derselben den Gesandten für Antiochien wählen zu lassen (ad Pol. 7). Allerdings ist es die smyrnäische Gemeinde, welche den Gesandten wählt (Sm. 11), aber der hier gebrauchte Ausdruck [2]) fordert doch zu bestimmt eine Rathsversammlung, als dass an eine kirchliche Volksversammlung zu denken wäre, und es besteht ein Widerspruch zwischen dieser nähern Angabe der Art der Wahl und dem allgemeinen Ausdruck in Sm. 11 ebenso wenig, als wenn ad Pol. 8 der Bischof, Sm. 11 dagegen die Gemeinde als Absender des Boten erscheint. In diesem Rathscollegium führt selbstverständlich der Bischof den Vorsitz; aber es hiesse doch einen durchaus fremden Zug in das Bild der Kirchenverfassung eintragen, wie es unsere Briefe wiederspiegeln, wollte man die Bischöfe jener Gegenden wesentlich unter diesem Gesichtspunct als Präsidenten der Presbyterien betrachten oder, was damit sofort gegeben wäre, wollte man sich diesen Episkopat in der Art aus dem Presbyterat erwachsen denken, dass nur das Bedürfnis grösserer Stetigkeit und Einheit der Gemeinderegierung allmählig die ständige und die lebenslängliche Uebertragung des Vorsitzes im Presbyterium und der Vertretung der Gemeinde bei allen gemeinsamen Arten auf einen Presbyter veranlasst hätte. So etwa mag der

1) Dieser Gedanke ist hier nur mittelbar ausgesprochen, aber ohne Zweifel Voraussetzung; cf. Phil. 5: *τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας*. — Phil. 9: *οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία*, vgl. auch Sm. 8.

2) Vgl. alle neutestamentlichen Stellen für *συμβούλιον*.

Episkopat überall da sich entwickelt haben, wo er am Ende des 1. Jahrhunderts noch nicht existirte, wie in Rom und Korinth und auch in Philippi, wo der gleiche Zustand noch für die Zeit Trajans bezeugt ist, mit einem Wort also in den Kirchen Europa's. Es ist kein epochemachendes Ereignis denkbar, welches dort später eine förmliche Stiftung oder plötzliche Einführung des Episkopats veranlasst haben könnte. Aber daraus folgt nichts für die Art der Entstehung des Episkopats in Asien. Schon ein sehr äusserlicher Umstand spricht dagegen, dass in den kleinasiatischen Gemeinden eine ähnliche Entwickelung des Episkopats aus dem Presbyterat stattgefunden hat, wie wir sie in den weiter westlichen Gemeinden voraussetzen müssen. Die Presbyter jener Zeit waren durchweg ältere Männer; es hatte ihr Amtstitel immer eine gewisse Doppelsinnigkeit [1]). Die asiatischen Bischöfe aber waren keine Greise. Damas von Magnesia ist ein junger Mann, und nicht nur zum Titel, auch zum Alter der πρεσβύτεροι steht dieser νεώτερος in einem Gegensatz (vgl. oben S. 305 f.). Polykarp wird die Höhe seines Lebens kaum schon erreicht haben, als er mit Ignatius sich berührt. Gestorben ist er jedenfalls nach 160 [2]), nachdem er „86 Jahre lang seinem Herrn gedient hat" (mart. Pol. 9). Wollte man das, wie schon oft geschehen ist, von seinen Lebensjahren verstehn, so wäre er um 110 erst 30—40 Jahre alt gewesen. Aber auch abgesehn davon, dass die ignatianischen Briefe nicht die geringste Andeutung darüber enthalten, vielmehr durch die

---

1) Clem. Rom. ep. I, 44. Vgl. den nicht technischen Gebrauch des Worts im Gegensatz zu νέοι c. 1. 21, wo trotzdem die Stellung der πρεσβύτεροι neben den ἡγούμενοι oder προηγούμενοι den Sinn gibt: „die Gemeindevorsteher und überhaupt die älteren Männer". Die Erhebung der Jungen gegen die Alten ist thatsächlich eine Empörung gegen die Gemeindeältesten c. 3 cf. 47. Vgl. 1 Petr. 5, 1. 5.

2) Bestimmtere Ansätze wie das Jahr 169 (bei Uss. Cler. II, 203), 166 (z. B. bei Ruinart, p. 28 sqq.), 161 (bei Stieren in Zeitschrift für historische Theologie 1842, S. 33 f.) u. dergl. m. entbehren meines Erachtens der sicheren Grundlage. Vgl. auch Steitz in Studien und Kritiken 1868, S. 514.

Stellung, welche sie dem Polykarp anweisen, dem entschieden widersprechen, dass er erst seit wenigen Jahren sein Amt geführt habe, was doch der Fall sein müsste, wenn er die dreissiger Jahre noch nicht überschritten hatte, so ist doch jene Auslegung des Ausspruchs Polykarps an sich selbst verwerflich. Selbst wenn man annehmen wollte, dass er als kleines Kind getauft worden, müsste man es höchst wunderlich finden, wenn er von solcher Taufe an seine Dienstjahre rechnete. Auch reicht die Zahl 86 schwerlich aus, um die starken Ausdrücke für sein hohes Alter zu erklären, welche seine Gemeinde und besonders sein Schüler Irenäus gebrauchen [1]. Schon als Irenäus in seinem Jünglingsalter in seiner Umgebung lebte, also spätestens um 150, muss Polykarp seine Altersgenossen grossen Theils überlebt haben, denn schon damals war es ihm zur Gewohnheit geworden, auszurufen: *Ὦ καλὲ θεέ, εἰς οἵους με καιροὺς τετήρηκας* (Eus. h. e. V, 20, 7). Er wird wahrscheinlicher vor als nach dem Jahre 70 geboren sein, war also zur Zeit seiner Begegnung mit Ignatius etwa 40—50 Jahr alt und offenbar längst Bischof [2]. Dazu stimmt es, dass er nach Iren. III, 3, 4; cf. II, 22, 5 noch von den Aposteln, deren Umgang er genossen, oder, wie wir nach Allem, was Irenäus dort und anderwärts sagt, mit grösster Wahrscheinlichkeit statt dessen sagen dürfen, von dem letzten der Apostel, von Johannes, als Bischof von Smyrna eingesetzt worden sein soll (cf. Tertull. praescr. 32; adv. Marc. IV, 5). Mag man den Irenäus noch so grosser Verwirrung für fähig halten, sowohl in denjenigen Puncten der Ueberlieferung, welche vor ihm und neben ihm die ganze kleinasiatische

---

1) mart. Pol. 7; Iren. III, 3, 4: *ἐπιπολὺ γὰρ παρέμεινε, καὶ πάνυ γηραλέος . . . ἐξῆλθε τοῦ βίου.* Was man ein ungewöhnlich hohes Alter nannte, zeigen die naheliegenden Beispiele des 120jährigen Simeon (Heges. Eus. III, 33, 3), des 90jährigen Pothinus (epist. eccl. Lugd. Eus. V, 1, 29; 5, 8), des 116jährigen Narkissus (Alex. hieros. Eus. VI, 11, 3).

2) Seine hervorragende Stellung unter den asiatischen Bischöfen beweisen nicht bloss die Aufträge ad Pol. 8; Pol. ad Phil. 13, sondern viel mehr noch Berufungen auf ihn, wie die Eph. 21 cf. Mgn. 15.

Kirche vertritt. als in denjenigen. wofür er sich auf eigene treueste Erinnerung beruft, soviel muss man ihm in Bezug auf seinen Lehrer Polykarp glauben, dass dieser spätestens seit den letzten Jahren, in welchen nach des Irenäus Meinung in Ephesus ein Apostel gelebt hat, also seit den Jahren 97—100, an der Spitze der smyrnäischen Gemeinde gestanden hat. Das unabhängige und selbst im Fall ihrer Unächtheit höchst werthvolle Zeugnis der ignatianischen Briefe von Polykarps hervorragender Stellung um 110 bestätigt das. Polykarp ist dann als Dreissigjähriger Bischof von Smyrna geworden, zum Presbyter zu jung, aber zum Bischof so wenig wie Damas von Magnesia. Diese Bischöfe sind nicht aus Presbytern dazu geworden, sondern von vornherein als Bischöfe eingesetzt worden. Eben dies ist die Voraussetzung sowohl der Ideen des Ignatius vom Episkopat, als auch der thatsächlichen Verhältnisse, welche uns seine Rathschläge erkennen lassen. Widrigenfalls müsste doch hier und dort einmal die ursprüngliche Flüssigkeit der Grenze zwischen Bischof und Presbytern zum Vorschein kommen. Dahingegen erscheint bei Ignatius der Episkopat stets ebenso scharf unterschieden vom Presbyterat, wie dieser vom Diakonat. Freilich lassen uns die Briefe darüber im Dunkel, wer die dortigen und damaligen Bischöfe eingesetzt hat (vgl. Pears. I, 167). Vom Bischof der Philadelphener wird nur ebenso wie von den Presbytern und Diakonen gesagt, dass er durch eine Willensmeinung Christi dazu erklärt worden sei, und dass Christus ihn nach seinem eigenen Willen durch seinen heiligen Geist in sein Amt eingesetzt habe (Phil. inscr.). Vom Bischof allein heisst es dann c. 1 noch ausdrücklicher, dass er seinen Dienst nicht von sich selbst oder durch Menschen und nicht aus eitlem Ehrgeiz, sondern in Liebe zu Gott und Christus erlangt habe und besitze. Der weitere Verlauf zeigt aber, dass Ignatius dies nur durch einen Rückschluss vom Charakter und Verhalten dieses Bischofs erkannt hat. Hätte Ignatius sich für diesen Fall auf Ernennung des Bischofs durch einen Apostel oder auch nur auf eine durch die Apostel vorgeschriebene Form der Einsetzung berufen können, so hätte

er es gegenüber der Separation in Philadelphia nicht unterlassen; und wüsste er von irgend welchen mit der legitimen Einsetzung ins bischöfliche Amt gegebenen Bürgschaften dafür, dass die Einsetzung durch Menschen zugleich eine Einsetzung durch Christus und seinen heiligen Geist sei, so müssten sie hier erwähnt sein. Nur das sieht man deutlich aus dieser wie aus anderen Stellen [1]), dass das bischöfliche Amt als ein vom Presbyterat längst deutlich unterschiedenes Amt durch einen besondern Act der Einsetzung und Bestallung ein- für allemal übertragen wurde.

Dies entspricht aber auch den zuverlässigsten Zeugnissen über die Ereignisse auf dem Boden der kleinasiatischen Kirche nach dem Tode des Paulus und des Petrus. Es ist hier nicht der Ort, die betreffenden Thatsachen gegen die Einfälle, denen sie in letzter Zeit ausgesetzt waren, sicherzustellen. Nur zur Erklärung dessen, was die ignatianischen Briefe für die Zeit um 110 bezeugen, sei hier daran erinnert. Diejenige Gestalt der Kirchenverfassung, welche nach dem Brief des Clemens und dem Hirten des Hermas in Rom und Korinth wenigstens bis zum Ende des 1. Jahrhunderts, und nach dem Brief Polykarps in Philippi bis in den Anfang des zweiten hinein bestand, ist auch in Kleinasien zur Zeit des ersten Petribriefs und der Briefe an Timotheus noch unverändert gewesen. Aber auf dasselbe Gebiet weisen uns die sieben apokalyptischen Sendschreiben. Die Auslegung ist strittig wie das Urtheil über die Entstehungszeit. Aber in ersterer Hinsicht braucht die Hoffnung nicht aufgegeben zu werden, dass die älteste Auslegung schliesslich Recht behalte, nach welcher die *ἄγγελοι* der 7 asiatischen Gemeinden eben nichts Anderes als ihre Bischöfe, die persönlichen Einheitspuncte und vor Gott verantwortlichen Häupter der Gemeinden sind. In dem Masse, als dies anerkannt

1) Vgl. mit *ἀποδεδειγμένοις* Phil. inscr. das *ὁρισθέντες* Eph. 3, mit dem *ἐστήριξεν* hier die *τάξις* = ordinatio Mgn. 3, mit dem *κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν τὴν εἰς τὸ κοινὸν ἀνήκουσαν* Phil. 1 die *ἰδία οἰκονομία* Eph. 6.

wird [1]), empfiehlt sich dann auch wieder die alte Ueberlieferung, welche die Entstehung der Apokalypse in die letzte Zeit Domitians verweist. Dadurch gewinnen wir einen dreissigjährigen Zeitraum für die Umgestaltung der Gemeindeverfassung in Kleinasien nach dem Tode des Paulus. In diesen Zeitraum fällt der dortige Aufenthalt des Apostels Johannes und anderer Apostel und apostolischer Männer, jedenfalls mehrerer ehemaliger Angehörigen der Kirche Palästina's [2]). Gerade auf den Apostel Johannes führt aber die achtbarste Ueberlieferung die Einsetzung von Bischöfen in den asiatischen Gemeinden zurück [3]), und die erste Einsetzung von

---

1) Bei Buns. II, 85 wird dies anerkannt; aber die chronologische Schwierigkeit dieser Ansicht bei Annahme der Abfassung der Apokalypse im Jahre 69 wird nicht gehoben. S. 88. 129.

2) Vgl. in Bezug auf Johannes und Philippus Studien und Kritiken 1866, S. 653 f. 666 f. und gegen Keim s. Steitz in Studien und Kritiken 1868, S. 487 ff. Die Voranstellung des Andreas vor Petrus bei Papias (Eus. III, 39, 4) mag wie Anderes von einem Einfluss des 4. Evangeliums auf Papias zeugen (vgl. Steitz, S. 497). Aber mindestens gleichzeitig mit Polykrates von Ephesus, Irenäus und Clemens Alex. ist doch auch die Ueberlieferung im Can. Mur. lin. 13 sqq., also alt genug, um auch dem Andreas eine Stelle in der grösseren Zahl von *πρεσβύτεροι* oder *ἀπόστολοι* oder *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* zu sichern (vgl. Rothe, S. 352), welche nach Papias und Irenäus (Iren. II, 22, 5; III, 3, 4; IV, 27, 1; 32, 1; V, 5, 1. 36, 2; ep. ad Flor. Eus. V, 20, 6; ep. ad Victor. Eus. V, 24, 16) im letzten Viertel des 1. Jahrhunderts längere Zeit in Kleinasien gelebt haben. Dass der Fragmentist die Scene in Asien denkt, folgt daraus, dass ihm der Evangelist Johannes auch der Apokalyptiker ist.

3) Vgl. ausser dem S. 327 aus Irenäus und Tertullian Angeführten besonders Clem. quis div., p. 959 Pott.: *ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.* Der Plural *ἐπισκόπους* ist selbstverständlich ebenso wie *ἐκκλησίας* zu vertheilen (cf. Ign. Phil. 10). Daher ist es in der Gemeinde, in welcher die bekannte Erzählung spielt, der eine „eingesetzte Bischof", welcher als verantwortlicher Hirt „der Gemeinde vorsitzt". In diesem Fall war es ein alter Mann, welcher vom Erzähler nicht allein *ἐπίσκοπος* genannt und

Bischöfen in Gemeinden, die kurz vorher keine gehabt haben, ist Einführung des Episkopats in dieselben. Dass es sich dabei nicht um Stiftung des Episkopats als einer nothwendigen Kirchenverfassungsform durch einen Apostel oder durch mehrere handelt, folgt schon daraus, dass die Einführung desselben in die kleinasiatischen Gemeinden ohne alle unmittelbaren Folgen für die europäischen Gemeinden geblieben ist. Erst nach Trajan kann das Beispiel der seit geraumer Zeit episkopal verfassten asiatischen Gemeinden auf die raschere Entwickelung und schärfere Ausprägung des Episkopats auch im Westen einigen Einfluss geübt haben, welchen zu ermessen uns jedoch alle Mittel fehlen. Aber jene Einführung des Episkopats in Kleinasien bedeutet auch nicht Stiftung desselben als einer für dies kirchliche Gebiet gebotenen Einrichtung, sondern Uebertragung einer Einrichtung, welche sich ebendort bewährt hatte, von wo jene Apostel und apostolischen Männer nach Kleinasien gekommen waren. Wenn die Bischofsliste irgend einer Kirche Vertrauen verdient, so ist es die jerusalemische. Das Interesse, welches Hegesipp für die Diadoche der Bischöfe der wichtigeren Kirchen, die er bereiste, an den Tag legt, ist heimatliche Mitgift. Der Eindruck einer bischofsartigen Stellung des Jakobus in Jerusalem, welchen schon die Apostelgeschichte (21, 18 ff.; vgl. 12, 17; 15, 13) macht, wird bestätigt durch die ältesten Bestandtheile der pseudoclementinischen Literatur [1]), durch Hegesipps Erzählungen über Jakobus und Simeon (Eus. II, 23, 4 sqq. IV, 22, 4 cf. III, 32), und die darüber hinausgehende Ueberlieferung bei Clemens Alex. (Eus. II, 1, 3), bei Euseb (III, 11) und in der jerusalemischen Kirche seiner Zeit [2]). Es spricht nichts dagegen, dass die Palästinenser, welche in den Jahren

---

vom Apostel so angeredet wird, sondern auch πρεσβύτερος und πρεσβύτης heisst in merklichem Gegensatz zu dem ihm befohlenen νεανίσκος.

1) Nämlich die Anabathmen des Jakobus recogn. I, 66. Vgl. ferner epist. Petr. ad Jacob. und diamart. Jacobi.

2) Eus. VII, 19. Dies mag auch schon den Worten Tertullians zu Grunde liegen: percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur. Praescr. 36.

70—100 nach Kleinasien kamen, den durch Paulus und seine Schüler gestifteten Gemeinden die monarchische Zuspitzung der Gemeinderegierung im Episkopat empfahlen. Ist es ferner gewiss, dass die syrische Kirche von Anfang an im innigsten Zusammenhang mit der palästinensischen gestanden hat [1]), so kann es nicht auffallen, dass Ignatius von Haus aus an eine stärkere Betonung der im Bischof repräsentirten Gemeindeeinheit gewöhnt ist, als er in den kleinasiatischen Gemeinden üblich fand. Nur die oberbischöfliche Stellung, welche die pseudoclementinische Literatur dem Jakobus zunächst in Bezug auf die hebräische Kirche, damit aber für jenen Standpunct zugleich in Bezug auf die Kirche überhaupt, anweist und als Ideal wenigstens festhält [2]), findet nach dem Zeugnis der ignatianischen Briefe weder in der Heimat des Ignatius, noch in Kleinasien eine Analogie. Sie war, soweit sie geschichtliche Grundlage hat, mit dem eigenthümlichen Verhältnis der palästinensischen Christenheit zu ihrer Metropolis gegeben.

---

4. Das Gemeindeleben und der Gottesdienst.

Es lohnt sich sowohl an sich, als zum Zweck kritischer Verwerthung, die zerstreuten Züge zu sammeln, aus welchen sich, wenn sie zahlreicher wären, ein Bild des Gemeindelebens zur Zeit des Ignatius gewinnen liesse. Als Stände innerhalb der Gemeinde treten hervor die Verehelichten, die grundsätzlich Ehelosen, die Wittwen, die Sklaven. Es müssen Sklaven heidnischer Herren sein, welche ermahnt werden, nicht darauf zu dringen, dass sie von Gemeinde wegen los-

1) Vgl. Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen, S. 407 ff. 424 ff.

2) Ep. Petri ad Jacob. init.; Clem. ad Jacob. init.; recogn. I, 73; homil. I, 20; XI, 35.

gekauft werden [1]). In einzelnen Fällen, in welchen das Verhältnis ein in religiöser und sittlicher Hinsicht unerträgliches geworden war, muss das vorgekommen sein, und es wird auf solche Fälle wenigstens ebensosehr als auf Schuldhaft und ähnliche Bedrängnisse zu beziehen sein, was man in der ältesten Kirchenliteratur von Loskauf gefesselter und bedrängter Brüder liest [2]). Aber für ein Zeichen verwerflicher Begierde und Aufgeblasenheit hält es Ignatius, wenn die Sklaven meinten, als Christen für ihren Dienst zu gut zu sein, und darum ausserordentliche Hülfe der Gemeinde beanspruchten. Aus einzelnen Fällen konnte eine Gewohnheitsregel sich bilden, deren consequente Durchführung der Gemeinde eine unerschwingliche Last aufgelegt hätte. Ein wirkliches Anrecht auf deren Unterstützung haben die Wittwen und Waisen, welche unter diesem Gesichtspunct der Unterstützungsbedürftigkeit wie von Hermas [3]), so auch von Ignatius (Pol. 4; Sm. 6) und Polykarp (c. 4. 6) wiederholt genannt werden. Wenn Polykarp die Wittwen „Altar Gottes" nennt [4]), so sind

---

1) Die Worte *μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι* ad Pol. 4 sind keineswegs mehrdeutig. *Τὸ κοινόν* heisst nicht die Gemeindekasse, sondern das Gemeinwesen (Philad. 1; Luc. de morte Peregr. 13: *τῶν Χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ*) und seine officielle Vertretung (vgl. Wieseler, Beiträge zur Würdigung der Evangelien, S. 229, Anderes bei Jakobson z. u. St.). Aber ein von Gemeinde wegen stattfindender Loskauf muss freilich aus der Gemeindekasse bestritten werden. Die von Baur II, 13 gegen Bunsen verfochtene Paraphrase: „sie sollen sich vom Gemeindeverband nicht frei zu machen suchen", erscheint keiner Widerlegung werth, mag man an den Gebrauch von *ἀπὸ τοῦ κοινοῦ* oder an den Begriff von *ἐλευθεροῦσθαι* im Gegensatz zu *δοῦλοι* denken.

2) Herm. sim. I p. 79, 15; mand. VIII p. 58, 15; Ign. Sm. 6, wo natürlich nicht de podagricis et paralyticis die Rede ist (Smith, schol., p. 64). Es wird der Gedanke ungenau ausgedrückt sein: die Häretiker bekümmern sich nicht darum, ob Einer gebunden oder frei ist. Vgl. ferner const. ap. IV, 9, wo das *ῥύεσθαι δούλους* zu den *ἀγορασμοὶ τῶν ἁγίων* gerechnet wird.

3) mand. VIII, p. 58, 15; sim. I p. 79, 16; V, 3 p. 88, 1; IX, 26 p. 137, 26; c. 27 p. 138, 31. Cf. Justin. apol. I, 67.

4) Pol. 4. Dies wird die Quelle des Sprachgebrauchs sein. Cf. Tertull. ad ux. I, 7; const. ap. II, 26; Pseudoign. Tars. 9.

darin dem Zusammenhang nach die beiden Vorstellungen verbunden, dass ihnen hauptsächlich die Opfer der Wohlthätigkeit zugewendet werden, und dass sie vor Anderen, wie gleich zu Anfang ihnen anbefohlen wird, zu beständigem Gebet verpflichtet sind, ein Zug, der sowohl an I Tim. 5, 5 als an die Obliegenheiten der kirchlich angestellten Wittwen etwas späterer Zeit erinnert [1]). Auf das Wittweninstitut und seine dunkle Geschichte weist uns auch der Gruss des Ignatius an *τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας* (Sm. 13). Am Text ist nichts zu ändern, da G[1] L[1] A übereinstimmen, und G[2] offenbar vom Standpunct einer späteren Zeit, in welcher ein Coetus von Jungfrauen, welche lebenslängliche Ehelosigkeit gelobt haben, neben den Wittwen bestand, geändert hat: *καὶ ἀειπαρθένους καὶ τὰς χήρας* [2]). Wenn Ignatius einem Gruss an die Häuser der Smyrnäer sammt ihren Weibern und Kindern einen Gruss an die Jungfrauen folgen lässt, so ist erstlich klar, dass darunter nicht sämmtliche unverehelichte Frauenzimmer zu verstehen sind, sondern nur solche, welche ausserhalb der Familie stehn [3]). Darum war eine Näherbestimmung des ungenauen, irgendwie zu beschränkenden Ausdrucks nicht überflüssig, und gegen den Verdacht, ein in den Text gerathenes Interpretament zu sein, ist die Apposition *τὰς λεγομένας χήρας* um so sicherer, als ein späterer Sprachgebrauch nicht nachweisbar ist, nach welchem gewisse Jungfrauen den Wittwentitel geführt hätten. Das Sonderbare unsrer Stelle ist, dass statt einer unzweideutigen Näherbestimmung des

---

1) Vgl. die *διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος* bei Lagarde, reliqu. jur. eccl. gr., p. 78, 29: *χῆραι καθιστανέσθωσαν τρεῖς, αἱ δύο προσμένουσαι τῇ προσευχῇ περὶ πάντων [τῶν] ἐν πείρᾳ καὶ πρὸς τὰς ἀποκαλύψεις περὶ οὗ ἂν δέῃ, μία δὲ παρεδρεύουσα ταῖς ἐν νόσοις πειραζομέναις εὐδιάκονος ᾖ κ. τ. λ.*

2) Die Bevorzugung dieser Lesart z. B. bei Dressel bedarf wohl keiner Widerlegung. Auch Petermanns Vorschlag: *τὰς παρθένους λεγομένας χήρας*, hat keinen Anhalt in der Ueberlieferung, denn L[1] kann sich gegen die Berufung auf ihn nur eben nicht wehren. Ueberdies wäre die Wortstellung höchst affectirt.

3) Vgl. Böttger, Beiträge zur histor.-krit. Einleitung V, 68 ff.

misverständlichen Ausdrucks ein zweiter gleichfalls ungenauer oder geradezu technischer Ausdruck folgt. Als solcher ist τὰς χήρας durch λεγομένας bezeichnet, mag man übersetzen „die Jungfrauen, welche Wittwen heissen“ oder „die Jungfrauen, [nämlich] die sogenannten Wittwen [unter den Jungfrauen]“. Ein solches λεγόμενος führt immer, wenn nicht einen Namen, dann eine namenartige, irgendwie uneigentliche Bezeichnung ein. Eine conventionelle Verengerung oder Erweiterung des Wortbegriffs liegt immer zu Grunde. Es können diese „Jungfrauen“ also jedenfalls nicht die sämmtlichen Wittwen der smyrnäischen Gemeinde sein. Es wäre auch nicht abzusehn, warum Ignatius sie zuerst so mysteriös bezeichnet hätte mit einem Titel, welcher den unverehelichten älteren Frauenzimmern mit viel grösserem Recht gebührt hätte. Aber es kann auch nicht ohne weiteres der Stand der Wittwen im kirchlich-technischen Sinn des Wortes, das χηρικόν, der viduatus gemeint sein; denn erstlich gibt es kein altes Zeugnis für die Benennung dieses Standes mit παρθένοι [1]), sodann wäre es erst recht unverständlich, warum Ignatius zuerst einen misverständlichen Ausdruck gebraucht hätte, den er dann doch durch den gebräuchlichen ersetzt hätte, und warum er, wenn's ihm doch so beliebte, durch λεγομένας auf eine Incongruenz zwischen Wortsinn und Meinung hinwies, anstatt einfach zu sagen: λέγω δὲ τὰς χήρας. Noch unhaltbarer ist Coteliers Meinung, dass die Diakonissen von Smyrna zu verstehen seien, welche Jungfrauen gewesen und Wittwen geheissen hätten. Sie beruht auf dem Irrthum, dass Diakonissen und Wittwen im technischen Sinn ursprünglich identisch seien, und auf der Voraussetzung, dass dieses Institut sich schon

---

1) Man pflegt sich seit Voss, p. 263 auf Clem. strom. VII, p. 875 Pott. zu berufen, aber nicht den ganzen Satz anzusehn: ὁ γὰρ ἐπιθυμήσας καὶ κατασχὼν ἑαυτοῦ, καθάπερ ἡ χήρα, διὰ σωφροσύνης αὖθις παρθένος. Cf. strom. III, p. 558. Dass man einer Wittwe, welche ehelos bleibt, das Prädicat παρθένος geben kann, reicht nicht aus, um die Benennung der Wittwen mit αἱ παρθένοι zu rechtfertigen.

zu des Ignatius Zeit so völlig von seinem im Namen ausgesprochenen Wesen entfremdet hätte, wie es selbst für die spätesten Zeiten nicht nachzuweisen ist. Wir hätten ja anzunehmen, dass in Smyrna die sogenannten Wittwen sämmtlich nicht wirkliche Wittwen, sondern Jungfrauen gewesen seien. Voraussetzung des richtigen Verständnisses ist, dass es ein τάγμα τῶν χηρῶν gab, zu welchem entweder nicht alle Wittwen der Gemeinde, oder auch Andere als Wittwen gehörten, wenn nicht beides zugleich der Fall war. Das Erste versteht sich von selbst; denn gleichviel, an welche Bedingungen die Aufnahme in diesen kirchlichen Stand geknüpft war, nicht jede Frau, deren Mann gestorben war, konnte dazu gehören; sonst gab es kein besonderes τάγμα τῶν χηρῶν und keinen technischen Sinn des Wortes χῆραι. Das Zweite ist jedenfalls hier bezeugt; denn gewisse Jungfrauen werden dadurch von den übrigen unterschieden, dass sie Wittwen heissen. Dies bezeichnet ein Stadium der Entwickelung des Wittweninstituts, welches den Pastoralbriefen noch fremd ist; denn nach 1 Tim. 5, 3—16 wurden damals nur verwittwete Frauen in den Katalog der Wittwen aufgenommen (s. Anh. II, 4). Aber ganz so selten wird im 2. Jahrhundert die Aufnahme älterer Jungfrauen in den Wittwenstand nicht stattgefunden haben, wie es nach Tertullians heftiger Polemik gegen einen katholischen Bischof, der eine überdies erst 20jährige Jungfrau in den viduatus aufgenommen hatte, scheinen könnte (de virg. vel. 9). Die eigenthümliche Entwickelung, welche das Wittweninstitut im Orient im Gegensatz zum zäheren Occident nahm, führt vielmehr darauf, dass dort sehr früh die der Diakonie sich widmenden und zu bleibender Ehelosigkeit entschlossenen Jungfrauen mit den „Wittwen", von welchen beides auch galt, in allernächste Verbindung traten. Diese Annahme hat an Ignatius und, wenn man annehmen darf, dass jener von Tertullian getadelte Bischof eine in Afrika fremde orientalische Sitte befolgte, an Tertullian zuverlässige Zeugen. Gab es eine Wittwengenossenschaft oder vielleicht sogar ein Wittwenhaus (Clem. hom. XI, 36), so lag nichts näher, als dass die alleinstehenden

Jungfrauen, welche ehelos bleiben wollten, und der Gemeindeunterstützung um so weniger entbehren konnten, je älter sie wurden, in das *χηρικόν* aufgenommen und auch nominell zu den *χῆραι* gerechnet wurden, mochten sie ein förmliches Amt weiblicher Diakonie führen, oder in freierer Weise die Wohlthat, die sie genossen, erwidern. Irgend welche Erklärung über den Entschluss fernerer Ehelosigkeit wird bei diesen Jungfrauen, wie bei den Wittwen Voraussetzung der Aufnahme gewesen sein (vgl. 1 Tim. 5, 12). Es fehlt bei Ignatius nicht an einem ausdrücklichen Zeugnis für die Hochschätzung der Virginität in den damaligen Gemeinden. Ignatius selbst theilt sie, wenn er schreibt: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχήσηται, ἀπώλετο, καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται* (ad Pol. 5; Anh. I, 32). Wenn er für mehr angesehen wird und gilt als der Bischof, ist's um den Werth seiner Keuschheit geschehn; er hat, wie der starke Ausdruck besagen will, eben das, worauf er sich etwas zu gute that, innerlich verloren[1]). Ein Mehrgelten als der Bischof setzt in diesem Fall ein Mehrgeltenwollen voraus[2]); es erscheint ja als Folge der Prahlerei mit dem Charisma der Enthaltsamkeit. Dass gerade in Smyrna Solches vorgekommen sei, ist nicht gesagt; aber schon aus etwas früherer Zeit wissen wir von Opposition gegen die Träger des kirchlichen Amts auf Grund asketischer Leistung und individueller Begabung gerade in diesem Stück[3]). Das setzt voraus, dass Bischöfe wie Presbyter der Regel nach in der Ehe standen. Wie es vom Presbyter Valens in Philippi erwähnt wird (Pol. 11), so wird es von seinen Amtsgenossen vorausgesetzt, wenn anders mit Recht angenommen wurde (s. oben S. 297), dass Polykarp

---

1) Im Gegensatz znr *ἅγνεια* ist das Wort *ἔφθαρται* gewählt. Cf. Justin. apol. I, 15 *ἄφθοροι διαμένουσιν* von den lebenslänglich Ehelosen.

2) Cf. Clem. hom. III, 64: *εἰ δὲ παντελῶς οὐ θέλεις γνωσθῆναι, ὅτι ἐξουσίαν διοικήσεως ἔχεις κ. τ. λ.*

3) Clem. Rom. I, 38. 48. Cf. Lipsius, de Clem. Rom. ep. priore, p. 113.

in c. 5 sich zunächst mit den Aeltesten von Philippi zusammenfasse. Um so auffallender ist es dann, dass er in hartem Wechsel aus der ersten in die zweite Person übergeht, wo er auf die Frauen zu reden kommt. Polykarp selbst lebt ehelos. Auch dies wird zu den Charismen gehören, von welchen er die meisten schon besitzt (ad Pol. 2), und woran seine Gemeinde überhaupt reich ist (Sm. inscr.).

Ein Bild des gottesdienstlichen Lebens aus den ignatianischen Briefen zu gewinnen, ist schon dadurch erschwert, dass nicht auf der Hand liegt, wie weit die Bildlichkeit des ignatianischen Ausdrucks reicht, und wie der vielfach bildliche und uneigentliche Ausdruck zu übersetzen ist. Eher einem heidnischen, als einem christlichen Cultusact entspricht es, wenn Ignatius den Altar, auf welchem er geopfert werden soll, schon zugerüstet sieht, und die Opferung von einem Chorgesang der römischen Christen begleitet sehn möchte (Rom. 2). An heidnische Festaufzüge und Wallfahrten sollen die Epheser denken bei der Aufforderung: *ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Eph. 9). Das vorher gebrauchte Bild von der Liebe als einem zu Gott hinaufführenden Weg, welches an sich die folgenden Ausdrücke noch gar nicht erklärt [1]), rief nur die Erinnerung an die heidnischen Wallfahrten und Umzüge hervor [2]), und nur aus dem Brauch, bei solchen Processionen wie auf Reisen überhaupt kleine Bilder von Gottheiten und Tempeln mit sich zu führen [3]), lässt sich das Weitere erklären. Die Tempel, welche die Christen selber sind, können sie doch nicht wohl tragen, es ist vielmehr daran zu denken, dass dieser Brief eben nach Ephesus geht, wo mit den Nachbildungen des Artemistempels ein grosser Handel getrieben wurde. So wird

1) Gegen Baur II, 29. — Uebrigens fusst das Bild wahrscheinlich auf 1 Cor. 12, 31.

2) Cf. Pears. III, 37; Buns. II, 39. Vgl. auch 1 Cor. 12, 2 und dazu Hofmann, neues Testament II, 1, 274.

3) Vgl. Winer, Realwörterbuch I, 331 und Act. 19, 24 f.

auch das ἁγιοφόροι, welches dem ναοφόροι ebenso entspricht, wie das χριστοφόροι dem θεοφόροι, nicht unmittelbar auf den Heiligen, d. i. Christus, zu beziehen sein, sondern auf die heiligen Geräthe und Sinnbilder [1]), und ebenso der Schmuck auf die Kränze und Zweige, die bei keinem heidnischen Festaufzug fehlten [2]). An jüdischen Cultus, an die Schaubrote oder die Pfingstbrote oder die Speisopfer möchte Ignatius denken, wenn er sich als gottgeweihtes Korn ansieht, welches durch die Zähne der Thiere gemahlen und zum reinen Brot Christi werden soll [3]). Da er nicht durchs Schwert umzukommen gedenkt, war die Vorstellung des unblutigen Speisopfers die natürlichere. Sie wird trotz des Wortes θυσία gleich nachher an dieser Stelle obwalten; auch das σπονδισθῆναι θεῷ (Rom. 2) führt darauf. Aber aus solchen bildlichen Verwendungen von Cultusausdrücken lässt sich nicht einmal entnehmen, inwiefern Ignatius den christlichen Gottesdienst vom Gesichtspunct seiner antitypischen Congruenz mit vorchristlichen Culten, insbesondere mit dem alttestamentlichen, betrachtet, und noch viel weniger, wieweit solche Betrachtungsweise auf die Gestaltung des christlichen Gottesdienstes

1) Als Attribut der Gemeinde (Sm. inscr.) heisst ἁγιοφόρος wohl „Heilige hervorbringend“, „fruchtbar an Heiligen“.

2) Auf heidnisches Religionswesen führt auch Παύλου συμμύσται Eph. 12.

3) Rom. 4. Ich lese: σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ nach G^1 L_1 Metaphr. Mart. syr. Der Wechsel zwischen θεοῦ und Χριστοῦ verdient an sich den Vorzug vor zweimaligem θεοῦ in G^2 L^3 Scur. Sfr. 201, 9; 296, 7; A^1 A^2 und ist überdies ignatianisch, cf. Rom. 9. Irenäus (V, 28, 4) muss den Satz ohne τοῦ Χριστοῦ oder θεοῦ hinter εὑρεθῶ angeführt haben; denn Eusebs Anführung des Citats aus Irenäus wird in diesem Punct durch zwei Handschriften des lateinischen Irenäus gestützt. Zweifelhaft dagegen ist, ob Irenäus an erster Stelle θεοῦ (so Eus.) oder Χριστοῦ geschrieben hat. Das ἀλήθομαι (G^1 ἀλέθομαι) wird durch Scur. A G^2; Metaphr.; Eus. III, 36, 12 (und dessen Uebersetzungen); Iren. V, 28, 4 (molor) ausreichend geschützt gegen das molar des Hieronymus und L^1 L^2. Dies ist aber futur. und nicht conj. praes., also nicht auf ein ἀλήθωμαι zurückzuführen.

jener Zeit Einfluss gewonnen hatte. Man scheint nicht über einzelne Parallelisirung hinausgekommen zu sein. Die wahrscheinlich dem Hebräerbrief entlehnte Vorstellung von Christus als dem Hohenpriester, der mit dem Allerheiligsten betraut ist (Phil. 9), findet keine weitere Anwendung. Indem dort an die Stelle des Allerheiligsten sofort Gottes verborgenes Wesen (τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ) tritt, zeigt sich, wie wenig festgeprägt die symbolische Form des Gedankens ist. Sowie die Gemeinde als Tempel Gottes vorgestellt war (Eph. 9; Mgn. 7), war auch der Altar gegeben, und sofern gerade in der gottesdienstlichen Versammlung die Gemeinde sich als heilige Gemeinschaft, als Behausung Gottes im Geist darstellte, war auch der Altar in die Vorstellungen vom christlichen Gottesdienst eingetragen (Eph. 5; Mgn. 7; Phil. 4). Die Ermahnung, keine gottesdienstlichen Handlungen ohne Bischof und Presbyter im Privatkreis vorzunehmen, sondern Alles, was Sache der Gemeinde ist, auch dem gemeinsamen Gottesdienst vorzubehalten, lautet daher: „Kommt alle zusammen, als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Altar, [als] zu einem Christus“ [1]); und „im Bereich des Altars sein“ [2]) ist Bild der Zugehörigkeit zur gottesdienstlichen Gemeinde. Von Opfern, welche auf diesem Altar dargebracht würden, wird

---

1) Mgn. 7. Entweder wird man mit L^1 A ὡς εἰς ἕνα ναόν, oder nach G^2 ὡς εἷς εἰς τὸν ναόν lesen müssen. Das dritte ὡς hat an G^1 ovt L^2 keine ausreichende Bezeugung.

2) Eph. 5. Trall. 7: ἐντὸς (τοῦ) θυσιαστηρίου εἶναι. Ich denke die Präposition richtig übersetzt zu haben, wie in der Verbindung ἐντὸς βελῶν im Gegensatz zu ἐκ βελῶν. Auch Polyc. 3. heisst ἐντός τινος εἶναι „in der Sphäre von etwas sich befinden“. — Arndt (Handschrift), welcher zwar anerkennt, dass θυσιαστήριον bei Ignatius nie einen wirklichen Altar bezeichne, und an diesen beiden Stellen von der „Gemeinschaft des Heils oder der christlichen Gemeinde“ zu verstehen sei (nach Gruner, de unitate ecclesiae, p. 23: esse in communione ecclesiae), meint doch, dass die übertragene Bedeutung einen eigentlichen Altar im gottesdienstlichen Gebäude voraussetze. Das ἐντός weise dann auf ein Gehege um den Altar, wodurch er vor der Berührung durch Unheilige bewahrt werde. Diese Vorstellungen passen nicht in die Zeiten, wo die Abendmahlsfeier ein Brotbrechen, ein Speisenehmen war.

nicht unmittelbar geredet, und eine besondere Beziehung zwischen Altar und Abendmahl ist wenigstens nicht deutlich ausgedrückt durch die Warnung: μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ (Eph. 5). Es kann dies sehr wohl eine von den Opfermahlzeiten (vgl. 1 Kor. 10, 18) oder dem priesterlichen Antheil an den Opfergaben [1]) entlehnter bildlicher Ausdruck für die sämmtlichen mit der Zugehörigkeit zur gottesdienstlichen Gemeinde gegebenen geistlichen Segnungen sein, wie denn gleich darauf nur des gemeinsamen Gebets des Bischofs und der ganzen Gemeinde gedacht wird [2]). Aber es kann auch an das Abendmahl mitgedacht und durch diesen Gedanken der Ausdruck mitbestimmt sein, ähnlich wie Rom. 7 der Genuss der himmlischen Seligkeit als Abendmahlsfeier vorgestellt und mit daher entlehnten Ausdrücken bezeichnet wird. Bestimmter tritt die Zusammengehörigkeit des Abendmahls mit dem idealen Altar Philad. 4 hervor. Aber es bleibt undeutlich, inwiefern das Abendmahl mit den im jüdischen Cultus an den Altar geknüpften Handlungen, und mit welchen Handlungen es verglichen werden soll. Dürften wir die bildliche Bezeichnung der Wittwen als Altar bei Polykarp (ad Philipp. 4; vgl. oben S. 333 f.) heranziehen, so würden die mit der Abendmahlsfeier verbundenen wohlthätigen Spenden und das Dankgebet die Opfer des christlichen Altars sein.

Die Abendmahlsfeier heisst Phil. 4; Sm. 8 εὐχαριστία, in Sm. 7 ist der Name sogar schon auf die Materie der Abendmahlshandlung übertragen. Aber das Bewusstsein der Wortbedeutung „Danksagung" zeigt sich eben dort noch deutlich, wenn der εὐχαριστία die προσευχή coordinirt wird, ebenso Eph. 13 in der Verbindung εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ δόξαν [3]).

---

1) Vgl. 1 Kor. 9, 13. An das dortige παρεδρεύοντες erinnert auch das πάρεδροι ad Pol. 6.

2) Vgl. die Aufzählung vor der Erwähnung des Altars Mgn. 7.

3) Rothe's (S. 451) Conjectur δοχήν trägt ohne Noth einen sehr späten Sprachgebrauch — Pseudoign. Sm. 8; const. ap. II, 28 zur Bezeichnung der vom Abendmahl längst getrennten Agape — in Ignatius ein.

Es wäre dies eine höchst wunderliche Bezeichnung der Gottesdienste überhaupt, in welchen die *προςευχή* (Eph. 5; Mgn. 7; Tr. 12; Sm. 7), die *ὁμιλία* (ad Pol. 5; vgl. oben S. 322) und gewiss doch auch die Schriftvorlesung (Just. apol. I, 67) bedeutende Stellen einnahmen; aber es war eine angemessene Bezeichnung der besonderen Gottesdienste, deren Mittelpunct die Abendmahlsfeier, die *εὐχαριστία* im technischen Sinn des Worts, bildete. Dass Ignatius solche Abendmahlsgottesdienste kennt, steht zu erweisen.. Schon die Art, wie ermahnt wird, das Abendmahl gemeinsam zu feiern, oder nur ein Abendmahl zu feiern [1]), weist darauf hin, dass sich das von dieser Handlung nicht in dem Masse wie von anderen von selbst verstand, oder mit anderen Worten, dass das Abendmahl nicht Bestandtheil des öffentlichen, unter allen Umständen gemeinsamen Gottesdienstes der Gemeinde war. Allerdings sind diese Ermahnungen, wenigstens in Phil. 4 durch die Gefahr des Schisma's hervorgerufen, aber sie fordern doch nicht Enthaltung von einer abgesonderten Abendmahlsfeier der Häretiker und Schismatiker. Einer solchen gegenüber, welche an jedem einzelnen Ort doch auch nur eine war und welche unmöglich neben der kirchlichen von gewissen Individuen mitbegangen werden konnte, müsste nicht die Einheit, sondern die Kirchlichkeit der rechten Eucharistie betont sein. Die Ermahnung, sich um einheitliche Abendmahlsfeier zu bemühen, darnach zu streben [2]), zeigt deutlich, dass es sich hier nicht um Warnung vor dem „Teufelsdienst" (Sm. 9) einer wider den Willen des Bischofs abgehaltenen Sonderfeier handelt, sondern um Empfehlung eines Ideals, das nicht

---

1) Phil. 4: *σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε.* Mittelbar wenigstens gehört auch das *ἕνα ἄρτον κλῶντες* Eph. 20 hierher, wenn man auch *ὅτι* an der Spitze des Satzes liest, so dass dies nicht eine Ermahnung, sondern ein Lob der Epheser ist. S. jedoch Anh. I, 20.

2) Vgl. den Gebrauch von *σπουδάζειν* Eph. 13; Mgn. 13.

immer verwirklicht war. Es muss damals das Abendmahl von den asiatischen Christen vielfach in kleinerem Kreise gefeiert worden sein. Darum hütet sich Ignatius sehr wohl davor, eine solche Abendmahlsfeier geradezu für eine Gottlosigkeit zu erklären. Er fordert noch erst Zustimmung zu dem Urtheil, dass diejenige Abendmahlsfeier, welche unter Leitung des Bischofs oder eines von ihm Beauftragten stattfindet, allein zuverlässig sei [1]). Die Gottgemässheit und Gottwohlgefälligkeit der Handlung soll dadurch erzielt und verbürgt werden, dass sie stets von der gottesdienstlich versammelten Gemeinde gefeiert wird (Phil. 4). In anderem Ton, als in welchem er Einheitlichkeit und Gemeinsamkeit der Abendmahlsfeier fordert, beurtheilt er die Vornahme kirchlicher Handlungen ohne Rücksicht auf den Bischof [2]). Ignatius hält gelegentlich nicht mit dem Urtheil zurück, dass diejenigen, die so verfahren, kein gutes Gewissen dabei haben können, weil sie sich nicht in zuverlässiger Weise und nach dem Gebot, d. i. nach kirchlicher Ordnung, versammeln [3]). Aber Teufelsdienst ist doch erst kirchliches Handeln mit absichtlicher Verheimlichung vor dem Bischof (Sm. 9). Der Ton dieses Urtheils ist gründlich verschieden von dem der vorhin angeführten Ermahnungen und Rathschläge an die Gemeinden, und ist der gleiche hier wie in den Aussagen über die Häretiker. Diese sind schlimme

---

1) Sm. 8: *μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ.*

2) S. den ersten Satz voriger Anmerkung im Vergleich zum zweiten. Wo der Bischof nicht ebenso wie Ignatius auf Gemeinsamkeit und Kirchlichkeit des Abendmahls hielt, konnte man dem zweiten Satz mit Wort und That widersprechen, ohne sich eines *πράσσειν χωρὶς ἐπισκόπου* schuldig zu machen.

3) Mgn. 4. Noch bestimmter Tr. 7: *ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.* Daher kann er auch sagen: *οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν* Sm. 8. Aber in dem gleich folgenden Satz wird dies Urtheil doch erst durch Angabe des Zwecks (*ἵν᾽ ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται*) begründet.

Pflanzen, die der Vater nicht gepflanzt hat und Christus nicht als Gärtner pflegt (Phil. 3), geile Nebenschösslinge, nicht Zweige des Kreuzes (Tr. 11), wilde Thiere in Menschengestalt (Sm. 4), Wölfe (Phil. 2) und schwer heilbare tolle Hunde (Eph. 7). Ihre Lehre ist eine übelriechende Teufelslehre (Eph. 17); ihre Angriffe auf die Kirche sind Ränke und Listen des Teufels (Phil. 6; Tr. 8); sie selbst sind des Teufels irdische Streitkräfte (Eph. 13). Das ewige Verderben scheint ihr unentrinnbares Schicksal zu sein, und in dasselbe ziehen sie auch diejenigen, welche ihnen folgen (Eph. 16; Phil. 3). Die durch sie in Philadelphia Verführten werden gar nicht mit zu der Gemeinde gerechnet, an welche der Brief gerichtet ist, sondern auf ihre Busse wird gewartet. Darnach ist es unmöglich, Urtheile wie die in Mgn. 4; Tr. 7; Eph. 5 auf die Irrlehrer und deren Anhänger [1]), oder Warnungen und Mahnungen wie die in Phil. 4; Eph. 5. 20; Sm. 8 auf den Gegensatz kirchlichen und häretisch-schismatischen Gottesdienstes zu beziehn. Es wird vielmehr deutlich, dass in den Gemeinden selbst, obwohl sie sich noch rein halten von Häresie und Schisma, die nur in Philadelphia einen kleinen Erfolg errungen haben, eine laxere Praxis in Bezug auf die kirchliche Ausprägung des gottesdienstlichen Lebens herrschte, als Ignatius zumal angesichts der drohenden Gefahr der Häresie für zulässig hielt. Mit der Abendmahlsfeier aber muss es in dieser Hinsicht noch anders gestanden haben, als mit dem sonstigen Gottesdienst. Allerdings wird zu fleissigem Besuch ebensowohl des gemeinen [2]), als des

---

1) Dies besonders gegen Uhlh., S. 288 ff. Es sind da zu viele Unterschiede verwischt, als dass die Zeichnung nicht schief gerathen sollte. Unrichtig ist z. B. auch, das „Christ heissen und nicht sein" Mgn. 4 auf dieselben Leute zu beziehn, von denen es gleich nachher heisst, dass sie den Bischof im Munde führen, aber ohne ihn handeln. Letzteres sind, wie gesagt, auch nicht die Häretiker, aber Ersteres steht in einer Regel, unter welche sich Ignatius selbst ebensogut stellt, als die sämmtlichen angeredeten Christen Magnesia's. Vgl. das parallele πρέπον ἐστὶν in Mgn. 3 und Rom. 3.

2) Eph. 5. Nach den oben S. 341 angeführten Worten heisst es:

Abendmahlsgottesdienstes [1]), ermahnt; aber den Gegensatz zu dem Gottesdienst, in welchem „der Bischof und die ganze Gemeinde“ betet, bildet nicht wie beim Abendmahl eine Mehrheit mehr privater Zusammenkünfte, welche Ignatius abgestellt sehn möchte, sondern das einfache Wegbleiben aus dem Gottesdienst, welches er als verderblichen Hochmuth verurtheilt. Dasselbe Ergebnis liefert eine sorgfältige Betrachtung von Mgn. 7. Nach einer Warnung vor Vornahme kirchlicher Handlungen ohne die Geistlichen wird ähnlich wie Sm. 8 zunächst auf die zu Grunde liegende Ansicht eingewirkt in dem etwas schwerfälligen Satz: „Versucht nicht, dass irgend etwas vernünftig erscheine euch privatim, sondern gemeinsam“, d. h. eine kirchliche Handlung soll ihnen nicht als sachgemäss vollzogen gelten, wenn sie in privatem Kreise vorgenommen wird, sie

---

εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προςευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας· ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτὸ, οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἑαυτὸν κατέκρινεν. Statt *διέκρινεν* des G[1] oder *διακρίνει* in parall. Rupef. p. 772 D wird nach L[1] (condemnavit oder nach cod. c condemnat) *κατέκρινεν* zu lesen sein. Jenes Synonymon von *ὑπερηφανεῖ* schlich zu leicht aus 1 Cor. 4, 7 ein, und nur *κατέκρινεν* passt; denn nicht, dass Versäumnis des Gottesdienstes Hochmuth sei, sondern dass solcher Hochmuth Verderben bringe, wird im Folgenden erhärtet. — Aus A G[2] L[2] lässt sich nichts gewinnen. — Dass dieser Hauptgottesdienst ein die ganze Ortsgemeinde umfassender ist, zeigt auch Phil. 10; s. oben S. 244.

1) Eph. 13. In Bezug auf diese Stelle hat Pears. III, 39 ohne Frage Recht, wenn er das *πυκνότερον συνέρχεσθαι* und das *πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι* nicht von häufigeren, sondern von stärker besuchten Gottesdiensten verstanden haben will; denn nur davon kann sich Ignatius versprechen, dass dadurch des Teufels Macht an der Einmüthigkeit des Glaubens kräftigeren Widerstand finden werde (cf. Phil. 2, besonders aber Herm. mand. XI, p. 70, 2 sqq., wo die Ohnmacht des pseudoprophetischen Geistes gegenüber einer *συναγωγὴ πλήρης ἀνδρῶν δικαίων* geschildert wird). Aber ebenso gewiss ist Pears. III, 29 im Unrecht, wenn er das *πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν* ad Pol. 4 eben so fassen will. Die sprachlich allein zulässige Uebersetzung ist: „Häufiger sollen Versammlungen stattfinden“. Das hier und dort sehr verschieden verbundene *πυκνότερον* (*πυκνῶς*) hat die meisten Ausleger (z. B. auch Harnack a. a. O., S. 217) dazu verleitet, in beiden Stellen den gleichen Gedanken zu finden.

sollen vielmehr alles Derartige gemeinsam oder, was dasselbe sagt, in Gemeinschaft mit den Vorstehern thun [1]). Wenn nun weiterhin „ein Gebet, eine Bitte, eine Gesinnung, eine Hoffnung in Liebe, in untadeliger Freude, und als das Beste von Allem, ein Christus“ genannt werden, so soll das selbstverständlich nicht eine Aufzählung der Handlungen sein, für welche Gemeinsamkeit erforderlich ist, sondern vielmehr eine Erinnerung an die thatsächlich vorhandenen Einheitsbande des Gemeindelebens. Nun erst wird zu der praktischen Folgerung fortgeschritten, in Anbetracht der so mannigfaltig verbürgten Einheit des christlichen Lebens aller Gemeindeglieder auch alles gottesdienstliche Handeln ein gemeinsames sein zu lassen (vgl. oben S. 340). Da die *προσευχή* und *δέησις* vorher als ein selbstverständlich Gemeinsames [2]) neben Gesinnung, Hoffnung, Liebe, Freude und Christus genannt war, so wird damit auf denjenigen Gottesdienst, dessen Charakteristisches das Bittgebet ist, als einen durchweg gemeinsamen hingewiesen, und die Ermahnung, keine kirchlichen Handlungen privatim vorzunehmen oder, wie es nun positiv heisst, „wie zu einem Altar“ zusammenzukommen, wird sich vornehmlich auf die Abendmahlsgottesdienste beziehen (vgl. Phil. 4). Dieselbe Unterscheidung zwischen Abendmahls-

---

1) Mgn. 7: *μηδὲ πειράσητε εὔλογόν τι φαίνεσθαι ἰδίᾳ ὑμῖν, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὸ αὐτό. Μία προσευχὴ, μία δέησις κ. τ. λ.* Die herkömmliche starke Interpunction vor *ἀλλ᾽* ist zu offenbar falsch, um eine Widerlegung veranlassen zu können. Bunsen II, 66 findet hier den Gedanken, dass die einzelnen Gläubigen und überhaupt die Laienschaft sich nicht einmal vermessen soll, für sich irgend etwas Vernünftiges zu denken, und ruft dann aus: „O welche grauenvolle Auslegung der Worte des Herrn Joh. 6, 45!“ Man darf hinzufügen „und der Worte des Ignatius“. *Φαίνεσθαι* bedarf der Vervollständigung durch *εὔλογον*, und vom Denken ist hier gar keine Rede, sondern von einem praktischen Urtheil, aus welchem sich sofort ein entsprechendes kirchliches Handeln ergibt. Cf. Eph. 11: *χωρὶς τούτου μηδὲν ὑμῖν πρεπέτω.* Das *ἐπὶ τὸ αὐτό* muss nach der alterthümlichen Bezeichnung des Gemeindegottesdienstes *ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἔρχεσθαι* oder *γίνεσθαι* Eph. 5. 13. Phil. 10 verstanden werden und darnach das gegensätzliche *ἰδίᾳ*.

2) Cf. Mgn. 14: *τῆς ἡνωμένης ὑμῶν ἐν θεῷ προσευχῆς.* Cf. Tr. 12.

gottesdienst (εὐχαριστία) und Gebetsgottesdienst (προσευχή) liegt offenbar auch der Bemerkung über die Irrlehrer zu Grunde: εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται (Sm. 7), wenn auch die folgende Erklärung dieser doppelten Enthaltung (διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος κ. τ. λ.) das zweite Moment gar nicht berücksichtigt. Der entscheidende Beweis für das Vorhandensein besonderer Abendmahlsgottesdienste liegt aber darin, dass Ignatius die Abendmahlsfeier ἀγάπη nennt, dass also zur Zeit der Abfassung dieser Briefe die Trennung des Abendmahls von den Agapen und die Verlegung derselben in den öffentlichen Gottesdienst noch nicht stattgefunden hat. Nachdem (Sm. 7) die Enthaltung der Irrlehrer vom kirchlichen Abendmahl aus ihrer Abweichung vom kirchlichen Glauben in Bezug auf das Abendmahl erklärt ist, heisst es von ihnen: οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Dass unter der Gabe Gottes, der sie widersprechen, nichts Anderes verstanden werden kann, als das Fleisch Christi, wofür sie „die Eucharistie“ nicht wollen gelten lassen, ist klar. Ueber ihrem Disputiren (vgl. Eph. 18) in Bezug auf das Abendmahl, also durch ihren ebenso theoretischen als praktischen Widerspruch gegen die kirchliche Abendmahlsfeier, berauben sie sich der Gottesgabe, die darin liegt und über den Tod hinaus Leben gibt. Wenn es nun im Gegensatz dazu weiter heisst: συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν, so kann dies nicht eine ganz unveranlasste Empfehlung der Liebe sein, sondern nur eine Betonung der Heilsamkeit eben derjenigen kirchlichen Handlung, deren sich jene Irrlehrer enthalten [1]). Die Correspondenz zwischen dem Leiden und Auferstehen des Fleisches Christi einerseits und dem Sterben und Auferstehen

1) Das Richtige gab schon Cotelier z. d. St., auch Pears. III, 18 u. A. Die Bemerkung von Smith (schol., p. 65), dass ἀγαπᾶν dem ἀντιλέγειν gegenübertrete, ist richtig und kommt bei obiger Erklärung zum Recht; da aber der Widerspruch ein praktischer ist, wird auch sein Gegentheil ein Handeln sein. Die Uebersetzung von ἀγαπᾶν „cum amore amplecti hoc donum Dei“ lässt den Mangel eines Objects nur erkennen, ohne ihn zu erklären.

derer, welche das kirchliche Abendmahl verschmähen oder gebrauchen, anderseits ist zwingend. Ἀγαπᾶν heisst also hier soviel als ἀγάπην ποιεῖν (Sm. 8), und dies muss dann nach dem Zusammenhang hier (Sm. 7) die Feier der Eucharistie bedeuten. Wollte man dem absoluten ἀγαπᾶν die Bedeutung von ἀγάπην ποιεῖν auch nicht einräumen, so wäre doch die Anspielung auf den Namen der bestimmten Liebesübung, um die es sich hier handelt, unverkennbar und damit auch gewiss, dass ἀγάπη mit εὐχαριστία synonym ist. Dasselbe ergibt sich aus den schon angeführten Worten: οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν (Sm. 8). Die Zusammenstellung mit der Taufe wäre mindestens sehr ungeschickt, wenn hier ἀγάπη das vom Abendmahl getrennte Liebesmahl bedeutete; und dass der Eucharistie schon vorher gedacht war, ist kein Grund dagegen, sie hier wieder erwähnt zu finden. Vorher war noch nicht eine unabhängig vom Bischof abgehaltene Abendmahlsfeier für unerlaubt erklärt, wie hier, sondern es war der im Beisein und unter Leitung des Bischofs oder eines von ihm Beauftragten vollzogenen Feier der Vorzug gegeben und damit ein Rath ertheilt, welcher ebensosehr dem Bischof[1]) als den Gemeindegliedern galt. Jetzt erst werden zwei Beispiele für den allgemeinen Satz angeführt, welcher den Laien galt: „Niemand soll unabhängig vom Bischof irgend eine der die Gemeinde angehenden Handlungen vollziehen." Der Wechsel des Ausdrucks für das Abendmahl, welcher sich schon c. 7 fand, ist hier besonders angemessen. Wo es gilt, zu zeigen, wo man sich zuverlässig den Segen des Sacraments hole, heisst es εὐχαριστία; wo es sich darum handelt, wer die ganze Feier, in welcher der sacramentale Act nur ein Moment bildet, veranstalten dürfe, heisst es ἀγάπη. Das Liebesmahl mit Einschluss des Abendmahls bezeichnet ἀγάπη auch Rom. 7. Der gereinigte Text lautet: Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν

---

1) Cf. ad Pol. 4: μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω.

ἀγάπη ἄφθαρτος [1]). Gewiss ist zunächst aus dem Zusammenhang, dass hier nicht vom Abendmahl, sondern von demjenigen Genuss der Gemeinschaft mit Christus die Rede ist, zu welchem Ignatius durch den Märtyrertod zu gelangen hofft; aber ebenso deutlich ist auch, dass die Bilder hiefür vom Abendmahl entlehnt sind [2]). Ferner erkennt man, dass ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος nur scheinbar dem Relativsatz hinter θέλω entspricht; denn in dem Satz: „als Trank begehre ich sein Blut" ist bereits zusammengefasst, was im Parallelglied in Haupt- und Relativsatz zerlegt war. Demnach wird der letzte Relativsatz auch nicht zu αἷμα gehören. Es ist mir kein ernstlicher Versuch bekannt geworden, dem Satz: „Christi Blut ist unvergängliche Liebe" einen wirklichen Gedanken abzugewinnen. Allerdings ist Ignatius kühn in der Gleichsetzung sehr verschiedenartiger Begriffe gerade auch in dieser Form [3]); aber die Vergleichung der zunächst anklingenden Stelle [4]) ist doch trügerisch. Fleisch und Blut Christi sind dort die Güter, zu welchen man durch Glauben und Liebe gelangt, also die eigentlichen Mittel der durch Glauben und Liebe sich vollziehenden Erneuerung; an eine ernstliche

---

1) So nach L^1 A^1 A^2 im wesentlichen auch Scur., welcher nur noch Ἰησοῦ und τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβίδ ausgestossen hat. Auch Mart. syr. Moes. p. 9, 9 führt auf keinen anderen Text. Es übersetzt nur frei und falsch in Erinnerung an Rom. 4: „Brot Gottes will ich werden, welches der Leib Jesu Christi ist, der aus dem Geschlecht Davids ist, und trinken will ich von seinem Blut, welches unvergängliche Liebe ist." Die Zusätze in colb. metaphr. G^2 L^2 bedürfen keiner Widerlegung. Nicht einmal das γενομένου vor ἐκ σπέρματος hat an dem facti e prole Davidis der beiden A eine sichere Stütze.

2) Cf. Casaub., exercc., p. 468 sq.

3) Sm. 5: εἰς τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις. Tr. 11: τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός, „und das, nämlich die Einheit, ist er selbst", d. h. in und mit Gott ist sie gegeben. Gegen Smith und Hefele z. d. St. vgl. Dressel. Da übrigens G^1 in Tr. 8 einmal ein dort unmögliches ὅς für ὅ gibt, so ist möglicherweise auch hier ὅ ursprünglich. Cf. Eph. 17.

4) Tr. 8: ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Identificirung der gleichgesetzten Dinge ist da nicht zu denken. Nur der Gebrauch des *ὅ ἐστιν* im Sinn eines *τουτέστιν* oder *τοῦτο δέ ἐστιν* [1]) findet an beiden Stellen statt; ein solches *ὅ ἐστιν* kann sich aber ebensogut auf einen vorher umständlich beschriebenen Vorgang, als auf ein einzelnes Wort beziehn [2]). Von dem ganzen Vorgang, den er herbeiwünscht, von dem Essen des Brotes Gottes oder Fleisches Christi und dem Trinken seines Blutes sagt Ignatius: „das ist eine unvergängliche Agape" (vgl. Lips. I, 73). Dass wirklich die Vorstellung eines heiligen Mahles hier obwaltet, lehrt der Gegensatz von *ἄφθαρτος* und der vorher erwähnten *τροφὴ φθορᾶς*. Der angemessene Ausdruck war dann aber *ἀγάπη* und nicht *εὐχαριστία*, denn es handelt sich nicht zunächst um ein vollkommenes himmlisches Gegenbild der irdischen Abendmahlsfeier, sondern um das reine Gegentheil irdischer Tafelfreuden. Dazu bildet schon das irdische Liebesmahl der Christen einen Gegensatz; aber erst durch die in *ἄφθαρτος* liegende Steigerung wird der Name desselben zum angemessenen Ausdruck für die jenseitige Seligkeit. Aber die Speise und der Trank der irdischen und der himmlischen Agape sind keine anderen, als das Abendmahlsbrot und der Abendmahlstrank, als Fleisch und Blut Christi. Daraus folgt, dass *ἀγάπη* damals Name des ganzen das Abendmahl im engeren Sinn einschliessenden Gemeindemahls war, oder mit anderen Worten, dass das Abendmahl, die Eucharistie, damals von der Agape noch nicht getrennt war. Dann begreift man, dass das Abendmahl damals häufig in kleinerem Kreise gefeiert wurde [3]), und dass Ignatius erst noch zu fordern hatte, dass auch die Abendmahlsgottes-

---

1) Recht deutlich ist diese Bedeutung Eph. 17: *θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός*.

2) Cf. Phil. inscr., wo *ἥτις ἐστὶν χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος* auf das ziemlich weit zurückliegende *ἀγαλλιωμένῃ κ. τ. λ.* zurückgreift. Ebenso geht Eph. 14 das *ἥτις ἐστίν* nicht auf *ἀγάπη*, sondern auf das *ἔχειν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην*, und nur vermöge der Attraction durch *ἀρχή* heisst es *ἥτις* statt *ὅτι* oder *ὅ*.

3) Vgl. Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst, S. 144 Anm..

dienste wo möglich die ganze Gemeinde vereinigen, und dass sie unter Leitung des Bischofs oder eines von ihm Beauftragten, jedenfalls aber nie ohne Mitwissen und Billigung des Bischofs stattfinden. Zugleich aber besitzen wir hieran ein für die Frage nach der Entstehung der ignatianischen Briefe sehr bedeutsames Zeichen der Zeit. Die Trennung der Abendmahlsfeier von der Agape und die Verlegung jener in den sonntäglichen Hauptgottesdienst ist gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts in der Kirche ziemlich allgemein vollzogen gewesen; denn Justin [1]), welcher diese Entwickelungsstufe bezeugt, schildert nicht den gottesdienstlichen Brauch einer einzelnen Gegend, sondern den in der Kirche seiner Zeit herrschenden. Dagegen erfahren wir aus dem Brief des Plinius an Trajan (s. Anh. II, 5), dass der Gottesdienst der Christen Bithyniens um das Jahr 112 [2]) in einen Morgen- und einen Abendgottesdienst zerfiel, und dass das Eigenthümliche des letzteren in einem gemeinsamen Mahl bestand, nämlich in demjenigen, worauf sich die bekannten heidnischen Verläumdungen bezogen. Es ist das die mit dem Abendmahl noch verbundene Agape [3]). Welche Gründe in der nächsten Folgezeit die Trennung des Abendmahls von der Agape veranlassten und bald allgemein machten, können wir nur errathen, und auch die Zeit dieser bedeutsamen Aenderung lässt sich nicht anders bestimmen, als durch die Termine, welche die Briefe des Plinius und des Ignatius einerseits und Justins Schriften andrerseits setzen. Zwischen 110 und 150 ist das geschehen, und die Briefe des Ignatius bezeichnen in diesem Punct wie in anderen das gleiche Stadium in der Entwickelung des christlichen Cultus mit dem Bericht des Plinius, mit dem sie, wenn sie ächt sind, zeitlich wie örtlich zunächst zusammengehören. War in den asiatischen Gemeinden, die Ignatius um 110 kennen lernte,

1) Vgl. Harnack a. a. O., S. 28 f. 236 ff.

2) Nach Th. Mommsen, zur Lebensgeschichte des jüngeren Plinius, Hermes III, 55 ff. fällt die Statthalterschaft des Plinius in Bithynien um 111—113, die Briefe ad Traj. 96. 97 ans Ende dieser Zeit.

3) Vgl. Harnack a. a. O., S. 230. 234, aber auch Anh. II, 5.

die Eucharistie mit der Agape noch verbunden, so versteht es sich von selbst, dass neben diesem Gottesdienst, welcher oft nur einzelne Theile der Gemeinde und jedenfalls nur Getaufte vereinigte, wie in der apostolischen Zeit noch ein andrer bestand von weniger privatem Charakter, welcher in friedlichen Zeiten auch lernbegierigen Nichtchristen geöffnet war (vgl. Harnack, S. 96 ff. 143 ff.). Diese Zweitheilung des Gottesdienstes, welche wir aus Ignatius zwar sicher, aber nicht ohne exegetische Mühe erkannten, bezeugt uns Plinius mit dürren Worten. Das ist aber ein in der Natur der beiden Documente begründeter Unterschied. Plinius berichtet das Resultat seiner Inquisition als eine bis dahin nur wenig oder gar nicht bekannte Thatsache; Ignatius will selbstverständlich uns spätere Leser ebensowenig wie die Empfänger seiner Briefe von der bei ihnen herrschenden kirchlichen Sitte unterrichten; er kann nur nicht von ihrem kirchlichen Leben reden, ohne uns einige Grundzüge desselben erkennen zu lassen. Aus Ignatius gewinnen wir die Einsicht, welche der Bericht des römischen Statthalters nicht geben konnte, dass derjenige Gottesdienst, welcher die *εὐχαριστία* zum Mittelpunct hatte, vorwiegend den Charakter der Danksagung an sich trug, während in dem anderen Gottesdienst das Bittgebet im Vordergrund stand. Dem entspricht es, wenn auch noch nach der Vereinigung des zwiefachen Gottesdienstes zu einem einzigen die Bittgebete und insbesondre die Fürbitten der Gemeinde den Schluss des ersten homiletischen Theils des Gottesdienstes bildeten, während das Charakteristische der die Abendmahlshandlung einleitenden Gebete die Lobpreisung und die Danksagung war [1]). Aus Plinius wiederum erfahren wir, was

---

1) Vgl. die Besprechung der betreffenden Stellen aus Justin bei Harnack, S. 247—252. 261—268. Auch bei den Agapen der späteren Zeit nahm der Psalmgesang eine bedeutsame Stellung ein. Tertull. apol. 39; Cypr. ad Donat. 16 ed. Vindob., p. 16, 11. — Es bedarf wohl nicht der ausdrücklichen Verwahrung gegen eine undurchführbare Pressung der angegebenen Unterscheidung. A potiori fit denominatio. Die Fürbitten für Ignatius und die bedrängten Antiochener (Eph. 21;

zu sagen Ignatius keinen Anlass hatte, dass der stets die ganze Gemeinde versammelnde Gottesdienst am Morgen, die Agape aber später am Tage, wir können sofort sagen: am Abend, stattfand. So war es in der Entstehungsgeschichte des Abendmahls und in der allmähligen Entwickelung seiner kirchlichen Feier aus der gewöhnlichen Hauptmahlzeit bei den ersten Christen begründet [1]). Dadurch gewinnt dann die Unterscheidung von *προςευχή* und *εὐχαριστία* erst ihre natürliche Erklärung. Mit Bitte beginnt, mit Danksagung schliesst die Gemeinde den Tag. Ich glaube aber auch bei Ignatius selbst eine Hinweisung auf die Morgen- und Abendzeit dieser Gottesdienste zu finden, nämlich in den schon von Vedelius II, 138 anstössig befundenen Worten: *συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλεῖτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, σ υ γ κ ο ι μ ᾶ σ θ ε, σ υ ν ε γ ε ί ρ ε σ θ ε, ὡς θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρέται* (ad Pol. 6). Unrichtig ist jedenfalls die Beziehung der beiden letzten Imperative auf Sterben und Auferstehen, selbst wenn man den Imperativ nicht pressen und nur den Gedanken darin finden wollte: „ein gläubiges Sterben; eine herrliche Auferstehung!" Es wäre die Ungleichartigkeit der bei diesen Erlebnissen und der bei den vorhergenannten Thätigkeiten stattfindenden Gemeinschaftlichkeit unerträglich; und nicht bloss die Bezeichnung der Christen als Verwalter und Gehülfen Gottes, was sie doch auf Erden sind, sondern auch die weiter-

---

Mgn. 14; Tr. 13; Rom. 9; Phil. 10; Sm. 11; ad Pol. 7), für alle Menschen, auch die noch unbekehrten oder gar feindseligen, selbst für die Irrlehrer und besonders für die Obrigkeiten (Eph. 10; Sm. 4; Polyc. ad Phil. 12; cf. Just. apol. I, 14. 17; dial. 35. 96. 133), sind als Elemente des durchweg gemeinsamen Morgengottesdienstes vorzustellen. Aber ein solcher wird auch die Versammlung der ganzen antiochenischen Gemeinde mit Einschluss der fremden Gesandten zum Dank für die überstandene Gefahr sein (Phil. 10; cf. Sm. 11).

1) Auch die Eucharistie der clementinischen Ebjoniten, das „Salz und Brot" oder kurzweg „Salz nehmen" (Clem. hom. XI, 36; XIV, 1 cf. diamart. Jacob. 4; hom. IV, 6; VI, 26; XIII, 11) fand stets Abends statt (hom. XI, 34). So auch die des Abendmahls beraubten Agapen späterer Zeit.

hin vom Kriegsdienst entlehnten Bilder nöthigen uns, im Diesseits zu bleiben. Der allgemeine Gedanke „omnia facite concorditer" (Smith, schol., p. 69) nimmt hier die Gestalt an: Beschliesst den Tag gemeinsam und beginnt ebenso wieder den neuen! Die Forderung täglichen Früh- und Abendgottesdienstes liegt darin natürlich ebensowenig, als durch die vorangehenden Ermahnungen eine Verschiedenheit der Thätigkeiten der Einzelnen und eine verschiedene Vertheilung von Arbeit und Ruhe, Handeln und Leiden verboten sein sollte. Aber natürlich dünkt mich der Ausdruck doch nur, wenn gerade am Abend und am Morgen regelmässige gottesdienstliche Versammlungen stattfanden.

Der Sonntag ist als Auferstehungstag Christi Feiertag. In einer Polemik gegen die Verführung zu jüdischem Leben [1]) kann sich Ignatius darauf berufen, dass auch Solche, welche vordem im alten Wesen gewandelt, dann aber zur neuen christlichen Hoffnung gelangt sind, nicht mehr Sabbath feiern, sondern dem Herrentag gemäss leben, an welchem das Leben der Christen aufgegangen ist [2]). Dass darunter nicht etwa die Propheten des Alten Bundes zu verstehen seien [3]), folgt doch wohl daraus, dass Ignatius doch nicht, den Barnabasbrief überbietend, von diesen gemeint haben kann, sie hätten den Sabbath nicht mehr gefeiert; und nicht weniger, als dies,

---

1) Mgn. 8: *εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαισμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.* Statt dieser Lesart von L¹ hat A sowie G² L² *νόμον Ἰουδαικόν.* Eine Mischung beider Texte ist das sinnlose *νόμον Ἰουδαισμόν* in G¹. Sehr kühn übersetzt Arndt (Handschrift) den mediceischen Text: „nach dem Gesetz ein Judenthum leben" und vergleicht *ἀκίνδυνον βίον ζῆν* und ähnliche Redensarten.

2) Mgn. 9: *εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ κ. τ. λ.* Der Zusatz des G¹ *ζωήν* hinter *κυριακήν*, welcher keinen anderen Zeugen für sich und L¹ A gegen sich hat, beruht auf demselben Nichtverstehn, welches die Seitensprünge des G² veranlasst hat.

3) So z. B. noch Hilgenfeld (apostol. Väter, S. 232), der auch in c. 8 den feindlichen Gegensatz zwischen dem vorchristlichen Christenthum der Propheten und der Gesetzesreligion hineinliest.

ist doch von den fraglichen Personen deutlich ausgesagt, wie sehr man auch geneigt sein mag, das hiezu gegensätzliche κατὰ κυριακὴν ζῆν symbolisch zu fassen. Schon der Anklang [1]) an Gal. 1, 13 zeigt deutlich, dass geborne Juden, wie die Apostel, und alle anderen Beispiele für den Satz, dass das Judenthum an das Christenthum gläubig geworden (Mgn. 10), gemeint sind. Es folgt zunächst die Folgerung, dass noch viel weniger Christen aus den Heiden, wie Ignatius und seine Leser es sind, ohne den auferstandenen Christus leben können (c. 9); aber das bildet nur den Uebergang zu der praktischen Forderung, die Güte Christi dankbar zu erwidern durch ein specifisch christliches, von allem judaistischen Wesen freies Leben (c. 10). Darnach muss unter den Versuchungen zu judaistischem Wesen, wovor hier gewarnt wird, vor allem auch die Forderung der Sabbathsfeier gewesen sein. Dem jüdischen Sabbath, den selbst geborne Juden nach ihrer Bekehrung zum Christenthum zu feiern aufgehört haben, wird die κυριακή [2]), der Auferstehungstag Christi, als christlicher Feiertag gegenübergestellt. Dann ist der Sonntag selbstverständlich auch Hauptgottesdienst-Tag. Aber auf den Sonntag sind die Gottesdienste nicht beschränkt; denn sonst könnte Ignatius nicht so bestimmt auf Vermehrung der gottesdienstlichen Zusammenkünfte dringen (ad Pol. 4; vgl. oben S. 345, Anm. 1), sondern sein Rath müsste die bestimmte Form angenommen haben, dass die Gemeinde sich nicht bloss am Sonntag, sondern auch zuweilen in der Woche zur προςευχή und zur εὐχαριστία versammle. Es setzt diese Ermahnung, so wie sie lautet, überhaupt eine Flüssigkeit der kirchlichen Sitte voraus, welche zu dem alterthümlichen Bild der kirchlichen Zustände, welches die ignatianischen Briefe uns zeigen, sehr wohl passt (vgl. Anh. II, 6).

---

1) Auch 1 Petr. 1, 3 u. 18 ist vergleichbar, wenn auch geborne Heiden da angeredet sind.

2) Apokal. 1, 10; vgl. 1 Kor. 16, 2; Act. 20, 7; „der achte Tag“ bei Barnabas, c. 15, 8. 9; der „status dies“ des Plinius (vgl. Harnack, S. 217), der „Sonntag“ des Justin, apol. I, 67.

5. Die häretische Bewegung.

Warnung vor Irrlehrern durchzieht alle Briefe des Ignatius mit Ausnahme des an die Römer. In diesem findet man auch keinerlei Ermahnung zur strengeren Wahrung der Gemeindeeinheit und zur Unterordnung unter die Gemeindevorsteher. Der Zusammenhang des Einen mit dem Andern leuchtet ein, wenn man erkennt, dass es nach den 6 übrigen Briefen vor allem die Besorgnis vor dem Eindringen der Häresie ist, was den Verfasser veranlasst, auf die Einheit des gottesdienstlichen und gemeindlichen Lebens so ausserordentlichen Nachdruck zu legen. Die römische Gemeinde scheint ihm zum Einen ebensowenig Anlass zu bieten als zum Andern. Dies zu erklären genügt es nicht, wenn man auf die beherrschende Hauptabsicht des Römerbriefs verweist; denn sie lässt dem Verfasser Raum, in der langen Grussüberschrift und gegen Ende (c. 9) allerlei zu sagen, was in keinem deutlichen Zusammenhang mit der Hauptabsicht des Briefs steht. Auch damit ist nicht viel erklärt, dass Ignatius dieser Gemeinde Reinheit von aller fremden Farbe, d. h. von allem häretischen Wesen, nachrühmt (vgl. Anh. II, 7); denn wesentlich dasselbe lobt er an den asiatischen Gemeinden oft genug. Die Gefahr, welche Ignatius im Auge hat, muss eine örtlich begrenzte sein, und Rom liegt weit ab von dem bedrohten Gebiet. Das bestätigen auch die 6 übrigen Briefe Jedem, der es der Mühe werth hält, ihren geschichtlichen Gehalt zu erheben, und der vor allem die kleinen Einzelheiten, woran derselbe greifbar wird, sich klar macht, ehe er sich auf allgemeine Betrachtungen und Vergleichungen einlässt.

Es wurde bereits bewiesen (S. 258 f.), dass Ignatius auf seiner Reise über Philadelphia nach Smyrna mit Irrlehrern zusammengetroffen ist und Gelegenheit gehabt hat, sie persönlich kennen zu lernen. Von Ephesus herkommend, sind sie ihm begegnet; also in der seiner Reise entgegengesetzten Richtung drangen sie von der Küste aus ins Innere des Landes ein. Sie sind nicht Glieder der ephesischen Ge-

meinde, sondern reisende Lehrer, welche sich vergeblich bemüht haben, bei den ephesischen Christen mit ihrer Lehre Eingang zu finden [1]). Daher konnte der Bischof Onesimus den geordneten Zustand der Gemeinde zu Ephesus rühmen und ihr bezeugen, dass alle ihre Glieder der Wahrheit gemäss leben, und dass keine Häresie bei ihnen ihren Sitz hat, ja dass sie auf niemand weiter als auf Christus hören (c. 6). Sie lassen sich nicht betrügen, und es ist in der That keinerlei Zwiespalt in sie hineingeschleudert, oder wie ein Keil in sie hineingetrieben worden (Eph. 8; s. Anh. I, 18). Es ist daher von vorneherein als Misverständnis abzuweisen, wenn man auch in diesem Brief Zeichen einer bereits eingetretenen häretischen Separation zu entdecken meint. Das wäre das reine Gegentheil der gerühmten *εὐταξία*. Aber die Ermahnung zu fleissigem Besuch des allgemeinen Gebetsgottesdienstes (c. 5) und besonders auch zu zahlreicher Betheiligung am Abendmahl (c. 13) klingt nicht wie Rüge separatistischer oder gar häretischer Winkelgottesdienste (vgl. oben S. 342 ff.). Der Zusammenhang der letzteren Stelle zeigt vielmehr deutlich, dass dem Ignatius eifrige Pflege besonders des Abendmahlsgottesdienstes als Mittel zur Erhaltung des Friedens und der Gemeindeeinheit und insofern als Schutzmittel gegen alle Angriffe irdischer und überirdischer Feinde der Kirche, besonders auch der Irrlehrer, gilt, ein häufig bei ihm wiederkehrender Gedanke [2]). Es mag sein, dass der

1) Eph. 9: *ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδαχὴν, οὓς οὐκ εἰάσατε σπεῖραι εἰς ὑμᾶς, βύσαντες τὰ ὦτα, εἰς τὸ μὴ παραδέξασθαι τὰ σπειρόμενα ὑπ᾽ αὐτῶν.* Vgl. oben S. 259.

2) Tr. 7. Phil. 2: *ἐν τῇ ἑνότητι ὑμῶν οὐχ ἕξουσι τόπον.* — Die Streitheere (d. i. *αἱ δυνάμεις* Eph. 13), womit der Teufel seine Kriege gegen die Kirche führt, sind theils *ἐπουράνιοι*, Geister (vgl. den paulinischen Epheserbrief 6, 12), theils *ἐπίγειοι*, die menschlichen Werkzeuge des Teufels, besonders die Irrlehrer (vgl. Trall. 8; Eph. 17). Von Kriegen der Geister und der Menschen unter einander kann nicht die Rede sein, wenn man nicht die Plattheit herausbringen will, dass mit dem Frieden der Krieg aufhöre. Es ist vielmehr *πόλεμος* der Angriffskrieg; vgl. Tr. 4.

Besuch der Gottesdienste in Ephesus und den anderen Gemeinden für Ignatius etwas zu wünschen übrig liess, aber es kann auch Ausdruck einer anderwärts gemachten Erfahrung sein, wenn er angesichts der häretischen Propaganda besonders auf Pflege der gottesdienstlichen Gemeinschaft dringt und zur Verschärfung der bezüglichen Ermahnungen das Fernbleiben vom Gottesdienst für ein Zeichen verderblichen Hochmuths erklärt (Eph. 5; vgl. oben S. 344 f.). Vom Gegensatz schismatischer Versammlungen schimmert hier nichts durch. Die Entdeckung des offenbaren Widerspruchs, welche Lipsius I, 41 zuerst gemacht haben will', dass der Verfasser „überall bestimmte Spaltungen voraussetze" und dennoch „fast in allen Briefen versichere, dass in der betreffenden Gemeinde noch keine αἵρεσις aufgetreten sei", muss jedenfalls in Bezug auf Ephesus wieder aufgegeben werden; denn dort sind allerdings Vertreter einer Häresie aufgetreten, haben nur nichts ausgerichtet (Eph. 9), nicht einmal einen Streit in die Gemeinde hineinzuwerfen (Eph. 8) und noch weniger Ephesus zu einem Sitz ihrer Bestrebungen zu machen vermocht (Eph. 6). Von Sondergottesdiensten ihrer Anhänger ist daher auch keine Rede an der Stelle, wo von solchen geredet werden musste (Eph. 5). Selbst jene noch harmlose Ungebundenheit des gottesdienstlichen Lebens, besonders in Bezug auf die Feier der Agape, welche Ignatius abgestellt sehen möchte (s. oben S. 342 ff.), müsste sich in Ephesus nicht gefunden haben, wenn man sich bei dem herkömmlichen Text von Eph. 20 beruhigt (s. Anh. I, 20); denn dann wäre den Ephesern nachgerühmt, dass sie sich alle in einem Glauben zu versammeln und ein Brot zu brechen pflegen. Wahrscheinlich liegt hier jedoch eine Ermahnung vor, nämlich der oft vorkommende Rath, gerade auch das Abendmahl stets gemeinsam zu feiern. Ein Schisma gab's in Ephesus sowenig wie eine Häresie. Warnung vor den Irrlehrern jener Tage ist darum doch angebracht; denn die Lehrer, welche in Ephesus aufgetreten und von da aus ins Innere des Landes vorgedrungen sind, werden es nicht bei einem ersten Versuch bewenden lassen. Sie haben ja die Gewohnheit, umherzureisen und in den Gemeinden, zu

denen sie kommen, Anhänger für ihre Lehre zu gewinnen. Das besagt der Satz: *εἰώθασι γάρ τινες δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν* (Eph. 7). Die heuchlerische Gesinnung und die arglistige Absicht, die ihnen hier nachgesagt wird, kann nicht ihre Gewohnheit sein; das *εἰώθασι* weist also auf das *περιφέρειν*, und dies weist ebenso bestimmt auf ein Wandern dieser Prediger der Irrlehre [1]), wie das *δεσμὰ περιφέρειν* des Ignatius auf dessen Reise (Eph. 11; Mgn. 1; Tr. 12). Als Vorüberreisende hat sie Ignatius denn auch kennen gelernt (Eph. 9). Es versteht sich im voraus von selbst, dass alles das, was Ignatius von falscher Lehre und ihren Vertretern den Ephesern schreibt, an die jüngst von dieser Gemeinde und von Ignatius selbst gemachte Erfahrung sich anschliesst; also auch auf diese bestimmten, eben jetzt in den asiatischen Gemeinden missionirenden Irrlehrer und auf die Lehrsätze der von ihnen vertretenen Richtung sich bezieht. Das Gegentheil müsste erst erwiesen werden; es müsste nachgewiesen werden, dass Ignatius irgendwo von Lehrverschiedenheiten unter den Irrlehrern redete und deutlich zwischen diesen bestimmten Personen, die er auf seiner Reise kennen gelernt hat, nachdem sie Ephesus unverrichteter Dinge wieder verlassen hatten, und anderen Vertretern, sei es derselben, sei es einer anderen Irrlehre, unterschiede. Aber davon zeigt sich weder im Epheserbrief, noch in irgend einem anderen eine Spur. Da ferner für diese Irrlehrer Ephesus nur der Ausgangspunct einer Mission ins Innere war, so besteht auch das Vorurtheil zu Recht, dass eben sie es sind, auf welche sich die Warnungen auch in den übrigen Briefen beziehen. Jedenfalls ist es eine einzige häretische Richtung, welche Ignatius überall im Auge hat [2]). Ein Vergleich der Polemik in Phil. 6—9 mit der

---

1) Polykarp, der nicht diese bestimmten Personen, sondern die Irrlehrer der Zeit überhaupt im Sinn hat, sagt daher auch: *ἀπεχόμενοι τῶν σκανδάλων καὶ τῶν ψευδαδέλφων καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους* (c. 6; vgl. Anh. III, 5).

2) Vgl. besonders Uhlh., S. 283 ff., auch Lips. I, 31 ff. Arndt (Hand-

in Mgn. 8—10 zeigt zunächst, dass hier wie dort eine und dieselbe judaistische Häresie bestritten wird. Aber durch eine ganze Reihe von Stellen wird es unzweifelhaft, dass der Judaismus nur eine Seite derselben Häresie ist, deren christologische Lehren hauptsächlich in den übrigen Briefen bekämpft werden. Nachdem in Mgn. 8—10 die Warnung vor judaistischen Verlockungen ausführlich motivirt ist, wird eben diese Ausführung als eine Warnung vor derjenigen κενοδοξία bezeichnet, deren Gegentheil ein fester Glaube an die Realität von Christi Geburt, Leiden und Auferstehung ist, und es folgt eine gedrängte regula fidei, wie sie Ignatius sonst dem doketischen Irrthum entgegenstellt (Mgn. 11; cf. Tr. 9 sq.; Sm. 1 sq.). Aber auch schon mitten in der antijudaistischen Polemik (Mgn. 9) wird die Heilswirkung des Todes und der Auferstehung Christi betont und von Leuten geredet, welche den Tod Christi verleugnen, wie sonst gegenüber dem Doketismus (cf. Sm. 5; Tr. 9). Bei solcher Verquickung antijudaistischer und antidoketischer Sätze ist es unstatthaft, die an der Spitze der ganzen Darlegung stehende Warnung: μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις, μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν (Mgn. 8), auf die beiden Abweichungen zu vertheilen [1]). Auch im Brief an die Philadelphener wird den dort bestrittenen Judaisten Widerspruch gegen das Leiden Christi vorgeworfen (c. 3), und ihnen gegenüber, die nicht ohne weiteres das, was die Kirche als Evangelium verkündigt, glauben wollen (c. 8), wird auf die Thatsachen der irdischen Erscheinung, des Leidens und der Auferstehung Christi als den auszeichnenden Inhalt des Evangeliums hingewiesen (c. 9). Wenn Mgn. 10 den Judaisten,

---

schrift) näherte sich dieser Einsicht besonders in später eingetragenen Zusätzen.

1) So Hilgf., S. 231. Die Anknüpfung der speciellen Angabe an die allgemeine durch μηδέ hat im negativen Satz ebensowenig Auffälliges, als die durch καί im positiven, vgl. z. B. Marc. 13, 15. Ferner könnte αἱ ἑτεροδοξίαι doch nur dann Bezeichnung einer einzelnen Art der Irrlehre im Unterschied vom Judaismus sein, wenn dieser das Bekenntnis des Redenden selbst wäre.

die nicht bloss Christen, sondern auch Juden heissen wollen, die Einheit der aus allen Zungen zum Christenglauben vereinigten Gemeinde entgegengehalten wird, so müssen auch die Doketen Judaisten sein; denn auch in einem gegen diese gerichteten Zusammenhang (Sm. 1) wird energisch hervorgehoben, dass die an Christus Gläubigen, gleichviel ob Juden oder Heiden, in dem einen Leibe der Gemeinde Christi vereinigt sind. Sind aber die Judaisten identisch mit den Doketen, und wird gegen die eine judaistisch-doketische Irrlehre überall polemisirt, so muss eben dies die Lehre der Leute sein, mit welchen Ignatius persönlich zusammengetroffen war, nachdem sie in Ephesus vergeblich Eingang gesucht hatten. In Tralles und Magnesia können dieselben inzwischen nicht gewesen sein; denn dann hätten sie dem Ignatius, der beträchtlich nördlicher reiste, nicht begegnen können. Dem entspricht es, dass Ignatius in den Briefen an diese Gemeinden sagt, was er den Ephesern nicht sagen konnte, er warne sie im voraus, in Voraussicht künftiger listiger Angriffe des Teufels (Tr. 8; Mgn. 11). Im Smyrnäerbrief (c. 4) finden wir das προφυλάσσω wieder, woraus zu schliessen ist, dass jene Lehrer auch in Smyrna noch nicht aufgetreten sind. Wenn sich dort weniger das Streben fühlbar macht, den Schein eines Tadels wegen Duldung einer Häresie zu beseitigen, so erklärt sich das aus der persönlichen Bekanntschaft des Ignatius mit den Smyrnäern. Argloser als die ihm unbekannten Magnesier und Trallianer werden diese die Warnung vor einer allen diesen Gemeinden noch erst drohenden Gefahr hinnehmen, wie sie Aehnliches auch schon mündlich von Ignatius werden gehört haben. Eine Separation hat selbstverständlich in Magnesia, Tralles und Smyrna ebensowenig wie in Ephesus stattgefunden, weil die Leute, welche mit der Irrlehre zugleich den Streit säen, gar nicht dorthin gekommen sind. Will man den Briefschreiber nicht in einem Athemzug sich selbst widersprechen lassen, so muss man ihm glauben, wenn er nach scharfem Urtheil über alle Vornahme kirchlicher Handlungen mit Umgehung der Vorsteher versichert, dass er von solchem Treiben unter den Angeordneten nichts wisse (Tr. 8 cf. 7;

Mgn. 11 cf. 4). Welche Zustände des gottesdienstlichen Lebens den betreffenden Ermahnungen und Warnungen zu Grunde lagen, wurde oben S. 342 ff. gezeigt. Es leuchtet ein, wie jener Mangel streng ausgeprägter Kirchlichkeit den Irrlehrern Gelegenheiten darbot, sich in kleineren Kreisen mit ihren Vorträgen hören zu lassen, welche in den von den Vorstehern geleiteten Gottesdiensten nicht laut werden konnten. Dringend werden die Mahnungen zur Einheit und Kirchlichkeit alles gottesdienstlichen Lebens aber erst, nachdem Ignatius in Troas erfahren hat, was sich seit seiner Durchreise durch Philadelphia dort zugetragen. In Philadelphia lagen die Dinge anders als in allen übrigen Gemeinden. Da galt es noch weniger als in Ephesus ein *προφυλάσσειν*, vielmehr eine Bestärkung [1]) der grossen Mehrheit der Gemeinde in ihrem treuen Festhalten an der Gemeindeeinheit, von welcher Etliche sich abgesondert hatten, und in ihrem Widerspruch gegen die Irrlehre, von welcher Etliche sich hatten verführen lassen. Schon oben (S. 271) wurde wahrscheinlich gefunden, dass Philadelphia der Ort sei, wo Ignatius mit den von Ephesus kommenden Irrlehrern zusammentraf. Wäre dem nicht so, wären also die Leute, welche dort den Ignatius in irgend einem Punct hinters Licht zu führen verstanden hatten (Phil. 7; oben S. 269), nicht die Reiseprediger in Eph. 9, so müsste die Begegnung mit Letzteren auf dem Weg von Philadelphia bis Smyrna stattgefunden haben; denn sehr bald nach der Durchreise des Ignatius durch Philadelphia haben sie dort der unbewussten Weissagung desselben zur Erfüllung verholfen (vgl. S. 269). Es ist nämlich klar, dass die dort ausgebrochene Separation nicht von einer einheimischen Opposition gegen das kirchliche Amt, sondern von den fremden Irrlehrern ausging. Häresie und Schisma sind nicht bloss verwandte und gleich schädliche Erscheinungen, vor welchen deshalb in einem Satz gewarnt werden kann [2]), sondern so völlig ist Eins mit dem Anderen gegeben, dass als Gegentheil

---

1) Phil. 5: *ὑπεραγαλλόμενος ἀσφαλίζομαι ὑμᾶς.*
2) Phil. 2: *φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας.*

des μερισμός gelegentlich nicht die Gemeindeeinheit, sondern die Reinheit von fremdartiger Lehre [1]) auftritt. Es sind synonyme Ausdrücke, σχίζοντι ἀκολουθεῖν und ἐν ἀλλοτρίᾳ γνώμῃ περιπατεῖν (Phil. 3). Die Art, wie Ignatius (Phil. 5—9) von der Irrlehre auf die Spaltung und von dieser wieder auf jene übergeht, macht es unzweideutig, dass Eins mit dem Anderen gegeben war. Von einer grundsätzlichen Opposition dieser Irrlehrer gegen das geistliche Amt oder speciell gegen den Episkopat ist auch im Philadelphenerbrief nichts zu lesen; aber es lag in der Natur der Sache, dass dieselben erstlich Alles, was von Sitte freier Vereinigung dort sich vorfand, für ihre Zwecke benutzten, und dass sie zweitens, wenn ihren Sondermeinungen von den Gemeindevorstehern und der Mehrheit der Gemeindeglieder das Recht in der Kirche abgesprochen wurde, die gewonnenen Anhänger zur Separation drängten. Einen besonderen Antrieb dazu gab ihnen ihre doketische Christologie. Wenigstens führt Ignatius hierauf ihre Enthaltung vom Abendmahls- und Gebetsgottesdienst zurück (Sm. 7). Das granum salis, welches die Leser dieser Stelle vor solchen Folgerungen hätte bewahren müssen, wie sie z. B. bei Dall., p. 366. 388 zu lesen sind, ist nicht schwer zu finden. Da auch ein fanatischer Polemiker diesen Irrlehrern, welche sich für Christen ausgaben, nicht wohl vorgeworfen haben kann, dass sie ein Christenthum ohne Gebet wollten [2]), so muss unter der προσευχή, deren sie sich enthalten, der kirchliche Gottesdienst [3]) und ebenso dann unter der εὐχαριστία die kirchliche Abendmahlsfeier verstanden werden. Was Ignatius als Grund ihrer Enthaltung anführt, dass sie nicht mit der Kirche bekennen, die Eucharistie sei das Fleisch Christi, passt natürlich zunächst nur auf die Enthaltung vom Abendmahl [4]), wie denn auch im weiteren Verlauf auf das Gebet keine besondere Rücksicht genommen wird. Aber die Betonung des Leidens

1) Phil. 3; vgl. oben S. 270.
2) Vgl. Uhlh., S. 288; Hilgf., S. 262.
3) Eph. 5; vgl. oben S. 344 f.
4) Cf. Justin. apol. I, 66. Iren. IV, 18, 5.

und der Auferstehung des Fleisches Christi weist auf die Verkennung dieser Thatsachen durch dieselben Irrlehrer als den tieferen Grund ihrer Heterodoxie in Bezug auf das Abendmahl. Dann begreift man, dass sie sich in den kirchlichen Gottesdiensten überhaupt unbehaglich fühlen mussten, in welchen diese Heilsthatsachen Mittelpunct aller liturgischen und homiletischen Aeusserung waren, und dass Ignatius gerade in diesem Zusammenhang zum Festhalten an den Propheten und besonders am Evangelium, als der Verkündigung jener Heilsthatsachen, ermahnen konnte. Dass die Häretiker in Ephesus und Philadelphia niemals an einem öffentlichen Gottesdienst theilgenommen haben, kann man aus dieser Stelle ebensowenig schliessen, als etwa aus Sm. 6, dass sie niemals einem Hungrigen etwas gegeben haben. Nur die charakteristische Gewohnheit der Leute galt es zu zeichnen. Bei dem theilweise noch privaten Charakter der Agapen mögen sie es versucht haben, mit absichtlicher Verheimlichung vor dem Bischof eine besondere Abendmahlsfeier zu veranstalten [1]), bei welcher ihre Auffassung zum Ausdruck kam und auch sonst bequeme Gelegenheit zur Ausbreitung ihrer Lehre sich bot. Gelang es ihnen, für solche Conventikel Glieder der Gemeinde zu gewinnen, so war die Separation vollzogen. Sie begannen natürlich nicht mit Stiftung einer Sonderkirche, aber ihr Auftreten musste sofort zur Separation führen, wenn sie bei der Mehrheit und den Leitern einer Gemeinde festen Widerstand fanden. Noch weniger fanden sie in den Gemeinden separatistische Neigungen vor; aber jeder Mangel an fest geprägter kirchlicher Ordnung bot ihnen Mittel und Wege, in die Gemeinde einzudringen. Daher die Warnung vor Spaltungen nicht bloss als Folge der Häresie, sondern auch als Anfang weiterer Uebel [2]); daher die unermüdlich wieder-

---

1) Darauf führt Sm. 9: *ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων, τῷ διαβόλῳ λατρεύει* im Vergleich mit c. 8. Vgl. oben S. 342f. Vielleicht nahmen sie statt des Weins Wasser (Clem. Al. strom. I, p. 375 Pott.) oder Salz (Clem. homil. XI, 34. 36; XIV, 1).

2) Sm. 7: *τοὺς δὲ μερισμοὺς φεύγετε ὡς ἀρχὴν κακῶν.* Es ist

holten Mahnungen zur Pflege der Einheit des kirchlichen und besonders auch des gottesdienstlichen Lebens als eines Schutzmittels gegen das Eindringen der Häresie [1]).

Hat sich nun gezeigt, dass Alles, was Ignatius in Bezug auf Irrlehre und Spaltung sagt, durch Erlebnisse der nächsten Vergangenheit veranlasst ist, so ist damit nicht gesagt, dass Ignatius seine Kenntnis der von ihm bestrittenen Irrlehre ausschliesslich diesen Erlebnissen verdanke. Seine Schilderung macht vielmehr den Eindruck genauerer Kenntnis, als sie auf solchem Wege zu gewinnen war. Sein rücksichtslos verdammendes Urtheil (s. oben S. 344) setzt eine Erfahrung voraus, welche Ignatius sowenig wie die asiatischen Gemeinden in den wenigen Wochen gemacht haben können, in welche die dortige Wirksamkeit der Irrlehrer sammt der Durchreise des Ignatius fällt. Sichtlich belehrt Ignatius die Gemeinden, in welchen diese Irrlehrer nun zum ersten Mal auftreten, über deren Theorie und Praxis als Einer, der sie genauer kennt. Wenn auch die Berufung auf eine Disputation, die er einst mit Leuten dieser Richtung gehabt (Phil. 8), nicht sicher einer früheren Periode seines Lebens zugewiesen werden kann, so ist doch aus dem ganzen Ton seiner Besprechung ihrer Erscheinung zu schliessen, dass er schon in Antiochien, dem Ursitz aller häretischen Gnosis, dieselbe Lehrpartei kennen gelernt hat, welche nun im vorderen Kleinasien missionirt. Und nicht bloss diese eine Häresie scheint er zu kennen; denn obwohl ihm die Lage der kleinasiatischen Gemeinden immer nur zur Bestreitung dieser bestimmten Häresie Anlass bietet, so weisen doch seine Ausdrücke vielfach auf eine Vielheit ähnlicher Erscheinungen [2]). Die natürlichste Erklärung

der Plural zu beachten statt des Singulars *μερισμός* (Phil. 2. 3. 8). Trennungen, Uneinigkeiten, Mangel an bewusster Pflege des Gemeinschaftslebens bereiten der Häresie und damit dem eigentlichen *μερισμός*, dem Schisma, den Weg. So hatte Ignatius auch schon in Philadelphia, als ob er den künftigen *μερισμός* dort geahnt hätte, gerufen: *τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε* (Phil. 7).

1) Phil. 2. 4; Tr. 7; Eph. 5. 13. 20. Vgl. oben S. 357.

2) Beachtet man das häufige *τινές* Eph. 7. 9; Tr. 10; Phil. 7;

wird die sein, dass damals Antiochien und Syrien ein an derartigen „Pflanzen" fruchtbarer Boden war, während eine einzelne Species erst jetzt auf dem Seeweg nach der jonischen Küste importirt wurde. Nur mit dieser haben wir es zu thun.

Die Namen der Irrlehrer oder ihres Parteihauptes zu nennen, hat Ignatius leider unter seiner Würde gehalten [1]. Wie er den Gemeinden anräth, sich gar nicht mit ihnen einzulassen, sondern ihnen einfach auszuweichen wie tollen Hunden und wilden Thieren (Eph. 7; Sm. 4), so findet er es auch angemessen, dass man gar nicht von ihnen rede, sondern sie namenlos ins Gebet einschliesse und ihre Heilung dem einen Arzt überlasse, der dazu Macht hat (Sm. 4. 7; Eph. 7). Dahingegen weist er oft auf ihre äussere Erscheinung, ihr Thun und Treiben als Deckmantel, aber auch Merkmal ihrer Gesinnung hin. Es müssen Leute von Talent und einer gewissen Würde des Auftretens gewesen sein. Wenn sie ad Pol. 3 *οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι* und Phil. 2 geradezu *λύκοι ἀξιόπιστοι* heissen, so will beides sagen, dass ihnen ein ehrbares, Vertrauen erweckendes Aussehen und

---

Sm. 2. 5 zur Bezeichnung der in Ephesus und Philadelphia aufgetretenen Irrlehrer, so folgt Obiges aus Phil. 2: *πολλοὶ γὰρ λύκοι ἀξιόπιστοι ἡδονῇ κακῇ αἰχμαλωτίζουσι τοὺς θεοδρόμους*, dasselbe aus Eph. 6: *ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδὲ μία αἵρεσις κατοικεῖ.* Dann sind auch die Plurale *κακοδιδασκαλίαι* Phil. 2, *ἑτεροδοξίαι* Mgn. 8 zu beachten. Zahlreiche Erscheinungen dieser Art hat auch Polykarp im Sinn, so oft er von Irrlehrern redet, besonders in c. 2 u. 7. Das *οἱ πολλοί* an beiden Stellen ist wie bei Papias (Eus. h. e. III, 39, 3) zu verstehn. Vgl. 2 Kor. 2, 17 und die Note Tischendorfs z. d. St. ed. VIII und Winer, Grammatik, S. 100 (6. Aufl.).

1) Sm. 5: *τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἄπιστα, οὐκ ἔδοξέν μοι ἐγγράψαι. Ἀλλὰ μηδὲ γένοιτό μοι αὐτῶν μνημονεύειν, μέχρις οὗ μετανοήσωσιν κ. τ. λ.* Die wunderliche Uebertragung des Attributs von den Personen auf deren Namen, kann man nicht mit Pears. III, 16 aus dem Gebrauch von *ὄνομα* = Person erklären; denn nicht die Personen, sondern deren Namen schreibt man. — Deutlich ist hier, dass Ignatius es mit wenigen bestimmten Menschen zu thun hat, deren Eigennamen ihm bekannt sind.

Auftreten eigen war [1]). In christlichen Schein wissen sie ihr Wesen wie ihre Lehre zu hüllen und täuschen und fangen darum leicht die Arglosen [2]). Darum gilt es sie schärfer ins Auge zu fassen, um auch an ihrem äusseren Verhalten ihre gottwidrige Gesinnung zu erkennen (Sm. 6). Wenn nun im Gegensatz zu ihrer trügerischen Führung des Christennamens auf gewisse Gottes unwürdige Dinge, die sie thun, hingewiesen wird (Eph. 7), so zeigt schon der massvolle Ausdruck, dass nicht an frechen Libertinismus und Antinomismus zu denken ist [3]), sondern an das, was ihnen Sm. 6. 7 deutlich nachgesagt wird, ihre Gleichgültigkeit gegen die kirchlichen Liebeswerke und die gottesdienstliche Gemeinschaft. Je schärfer das Verdammungsurtheil sonst über sie lautet, um so zuverlässiger entnehmen wir diesen Andeutungen, dass diesen Irrlehrern sittliche Vorwürfe im gemeinen Sinn des Worts nicht zu machen waren. Sie sind keine Pflanzen des Vaters, keine Zweige des Kreuzes, sondern geile Nebenschösslinge; aber die todbringenden Früchte, woran man das er-

---

1) Buns. I. 149, der es für vergebliche Mühe erklärt, *ἀξιόπιστος* seiner ursprünglichen Bedeutung „würdig des Vertrauens“ zu entfremden, hätte schon aus Voss, S. 281; Pears. III, 46 den wirklichen Sprachgebrauch kennen lernen können. Luc. Alex. 4: *ὅλως γὰρ ἐννόησόν μοι . . . . ποικιλοτάτην τινὰ ψυχῆς κρᾶσιν . . . φιλόπονον ἐξεργάσασθαι τὰ νοηθέντα καὶ πιθανὴν καὶ ἀξιόπιστον καὶ ὑποκριτικὴν τοῦ βελτίονος καὶ τῷ ἐναντιωτάτῳ τῆς βουλήσεως ἐοικυῖαν.* Es bedarf also keines Zusatzes wie *τὴν ὄψιν* (Luc. de morte Peregr. 40). Vgl. Ep. ad Diogn. 8; Tatian. or. 2; cf. Tertull. apol. 46 und den Gegensatz von *πιστός* und *ἀξιόπιστος* Clem. Al. paed. III, p. 302 Pott. Anderes bei Arndt, S. 155. In lex. Seguer. (Bekker, anecd. I, 413) wird bemerkt, dass die *παλαιοί* es noch nicht in dem Sinn von *κακόπλαστος* und *τερατείᾳ χρώμενος* gebrauchen, sondern = *πιστός* u. s. w.

2) Eph. 7. 17; Phil. 2; Tr. 6 (s. Anh. I, 27).

3) Mit Unrecht bezieht Uhlh. S. 281 auf die Häretiker Tr. 8: *μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν, ἵνα μὴ δι᾽ ὀλίγους ἄφρονας τὸ ἐν θεῷ πλῆθος βλασφημῆται.* Cf. Clem. ad Corinth. I, 47; Polyc. 10. Die *ὀλίγοι* müssen unter den Angeredeten gesucht werden, unter denen sich nach dem Anfang von c. 8 keine Häretiker befinden; und schon die vorangehende Ermahnung zeigt, dass es sich hier um Störungen des Gemeindelebens handelt, die von aller Häresie unabhängig sind.

kennen soll (Tr. 11 cf. 6), scheinen doch vor allem ihre den Einzelnen wie der kirchlichen Einheit gefährlichen Lehren zu sein. Ihre Tendenz ist eine vorwiegend theoretische. Schlechte Lehre [1]) führen sie, und ihre thatsächlich kirchenzerstörende Wirksamkeit ist doch zunächst ein Corrumpiren des Glaubens durch solche Lehre [2]); und im Gegensatz zu diesen Leuten betont es Ignatius, dass Christus der Christen einziger Lehrer ist (Mgn. 9; Eph. 15 cf. 6 extr.). „Disputirend sterben sie" (Sm. 7), und mit deutlicher Beziehung auf sie wird nach 1 Kor. 1, 20 gefragt: *ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν;* (Eph. 18.) Eine Anspielung, wenn nicht auf den Namen Gnosis, so doch auf den Anspruch höherer Erkenntnis bei diesen Leuten, liegt auch in der kurz vorhergehenden Frage: *διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα, λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος;* (Eph. 17.)

Ihre Lehre bezeichnet Ignatius erstlich als „Judenthum" (Phil. 6; cf. Mgn. 8—10); denn so und nicht durch blosse Umschreibung in deutsche Schrift will *Ἰουδαϊσμός* wiedergegeben sein. Es bildet den Gegensatz zu *Χριστιανισμός*. Da es Träger des christlichen Namens sind, welche dies Judenthum predigen, so fragt es sich freilich, wieweit ihr *προςέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους* (Epiph. haer. 28, 1) sich erstreckt. Ob sie selbst geborne Juden oder doch Beschnittene waren, lässt sich vielleicht nicht mehr entscheiden. Ein Beweis dagegen liegt nicht in dem Satz: *ἐὰν δέ τις Ἰουδαϊσμὸν*

---

1) Eine Zusammenstellung der Ausdrücke wird bequem sein: *ἔχοντας κακὴν διδαχήν* Eph. 9; *ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ* Eph. 16; *δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου* Eph. 17; *ταῖς ἑτεροδοξίαις* Mgn. 8; *τῆς κενοδοξίας* Mgn. 11; *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* ad Pol. 3; *τοὺς ἑτεροδοξοῦντας εἰς τὴν χάριν Ἰ. Χ. τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν* Sm. 6.

2) Dies wird besonders deutlich Eph. 16, wo die Anwendung des Begriffs *οἰκοφθόροι* auf die Irrlehrer als Object ihrer verderblichen Thätigkeit statt des Glaubens vielmehr die Kirche, das Haus Gottes, hervorrufen musste, zumal der Erinnerung des Ignatius offenbar 1 Kor. 6, 9f. und 1 Kor. 3, 17f. zugleich vorschwebten.

ἑρμηνεύῃ ὑμῖν, μὴ ἀκούετε αὐτοῦ· ἄμεινον γάρ ἐστιν παρὰ ἀνδρὸς περιτομὴν ἔχοντος Χριστιανισμὸν ἀκούειν ἢ παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμόν. Es scheint hier der sonderbare Gedanke zu Grunde zu liegen, dass es schon recht lästig sei, einen Beschnittenen wie Paulus und Petrus Christenthum predigen zu hören, und nur eben erträglicher, als das noch Schlimmere, einen Christen Judenthum lehren zu hören. Doppelt sonderbar erscheint dies als Begründung der vorangehenden Warnung, wenn man das *παρὰ ἀκροβύστου Ἰουδαϊσμὸν ἀκούειν* für identisch hält mit dem verbotenen *ἀκούειν τινὸς Ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύοντος.* Denn wenn auch bei dieser Warnung an die bestimmten Irrlehrer zu denken ist, so war doch, formell betrachtet, nur der Fall gesetzt, dass irgend Jemand, gleichviel wer, Judenthum verkündige. Wie kann dann in dem begründenden Satz ohne weiteres vorausgesetzt werden, dass dieser *τίς* ein *ἀκρόβυστος* sei, als ob nicht vor allem auch Beschnittene Prediger des Judenthums wären? Will man sich dies daraus erklären, dass die Irrlehrer, die Ignatius dabei im Sinn hat, unbeschnitten waren, wie die angeredeten Christen, so bleibt unverständlich, woher überhaupt der Gegensatz von Beschnittenen und Unbeschnittenen kommt, dem in der Wirklichkeit gar nichts entsprochen hätte. Allen diesen Schwierigkeiten entgeht man, wenn man annimmt, Ignatius denke bei dem begründenden Satz an die Folgen einer erfolgreichen Verkündigung des Judenthums, daran nämlich, dass Einer, der darauf gehört, der es gläubig angenommen, nun selber auch jüdische Lehre im Munde führt und also hören lässt. Dann kommt es zu dem gleich nachher gesetzten Fall, dass beide, sowohl der Beschnittene, der von Haus aus jüdische Lehre im Munde führt, als der Unbeschnittene, der es von ihm erst gelernt hat, nicht von Christus reden. Verführer wie Verführte gelten dann dem Ignatius als blosse Gräber und Grabdenkmäler, auf welchen nur Namen von Menschen geschrieben stehn [1]). Besser wäre die umgekehrte

---

1) *Ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν, οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀν-*

Folge einer Berührung unbeschnittener Christen mit Juden, dass diese von jenen wahres Christenthum lernten, so dass man fortan von einem Beschnittenen, der sonst Judenthum lehren würde, Christenthum zu hören bekäme. Somit wäre der ἀκρόβυστος ein Glied der asiatischen Gemeinden, das sich von den fremden Lehrern verführen liesse, und diese selbst wären beschnitten. Nur bei dieser Auffassung kommt auch der Unterschied von ἀκούειν τινὸς (Eph. 6. 16) und ἀκούειν τι παρά τινος zu seinem Recht; und vor allem erklärt sich nun die sonst unverständliche Vergleichung; von den zwei wirklich vorhandenen Möglichkeiten wird der einen, in der That allein erfreulichen, der Vorzug gegeben [1]). Im Judenthum aufgewachsen sind diese Irrlehrer jedenfalls auch noch Sm. 5. Nur von Leuten, welche von jeher unter der Auctorität des Alten Testaments und erst seit einiger Zeit unter dem Einfluss des Evangeliums stehn, kann gesagt werden: οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδ' ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν [2]) τὸ εὐαγγέλιον. Sie müssen sich auch mit Stolz Juden genannt haben; denn in dem Zusammenhang von Mgn. 10, wo die Namen Ἰουδαϊσμός und Χριστιανισμός einander gegenüberstehn und die Verbindung von Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν als unverträglicher Widerspruch erscheint, kann man bei den Worten ὃς γὰρ ἄλλῳ ὀνόματι καλεῖται πλέον τούτου, οὐκ ἔστιν τοῦ θεοῦ unmöglich an den Namen irgend eines Häresiarchen denken. Da sich τούτου auf das unmittelbar vorangehende Χριστιανισμός bezieht, dieser Name aber von den Christen in der Form Χριστιανός geführt wird, so ist der gedachte Gegensatz Ἰουδαῖος. Jene nennen sich Christen, aber auch Juden, was dann ein recht eigentliches Ἰουδαῖος ἐπονομάζεσθαι (Rom. 2, 17) ist. Sind nun die Irrlehrer ge-

θρώπων. Cf. Lucian. Timon 5. Entfernter ist die Aehnlichkeit mit Just. dialog. 35, p. 253 E.

1) Es vergleicht sich mit diesem ἄμεινον — ἢ das συνέφερε Sm. 7.

2) Vgl. das μέχρι νῦν Mgn. 8 = auch jetzt noch nach der Erscheinung des Christenthums und der Bekehrung zu demselben.

borne Juden, oder doch durch Beschneidung und Leben dem Judenthum angehörige Christen, so folgt daraus natürlich nicht, dass sie von den Heidenchristen Kleinasiens Beschneidung forderten; denn bekanntlich hat das in die Heidenkirche eindringende Judenchristenthum fast überall auf die Durchführung dieser Forderung verzichtet. Ist die obige Erklärung von Phil. 6 richtig, so ist dort geradezu bezeugt, dass diese Judaisten ihre Anhänger unter den Heidenchristen unbeschnitten liessen. Aber das völlige Schweigen des Ignatius über eine so weit gehende Forderung ist allein schon ausreichender Beweis dafür. Im Uebrigen jedoch forderten sie das, was Ignatius ein *ζῆν κατὰ Ἰουδαϊσμόν* (oder *νόμον* Mgn. 8), ein *ἰουδαΐζειν* (Mgn. 10) nennt. Sie drängen den Heidenchristen „den schlechten, alt und sauer gewordenen Teig" des Judenthums auf (Mgn. 10). Durch die Polemik gegen sie leuchtet der Gedanke durch, dass das mosaische Gesetz noch jetzt, auch nach der Erscheinung Christi, verbindlich sei, und dass das Christenthum nur eine zeitgemässe Fortentwicklung der ewig wahren jüdischen Religion sei, so dass Bekehrung zum Christenthum auch Bekehrung zum Judenthum wäre [1]. Nur eine einzige specielle Forderung, die der Sabbathsfeier (Mgn. 9; vgl. oben S. 354 f.), ist geradezu angedeutet.

Es versteht sich von selbst, dass diese Judaisten ihre Lehre hauptsächlich aus dem Alten Testament zu erweisen suchten. Ignatius sieht sich daher wiederholt veranlasst, den Schein zu beseitigen, als ob seine Polemik gegen diese Judaisten mit Geringschätzung des Alten Testaments verbunden sei. In einem Ton, welcher erst verständlich wird, wenn man sieht, dass dadurch eine ausführliche antijudaistische Polemik eingeleitet wird (Phil. 6—9) spricht er Phil. 5 seine und seiner Gesinnungsgenossen Verehrung für die Propheten aus, und ebenso werden am Schluss dieses Abschnitts wieder die alttestamentlichen Institutionen und Heroen, insbesondere

1) Mgn. 10 fin. c. 8: *εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.* Vgl. vorige Seite, Anm. 2.

„die lieben Propheten“ in ihrer vorbereitenden Bedeutung für die christliche Offenbarung und ihrer Zugehörigkeit zu den Gnadengütern des neuen Bundes anerkannt (Phil. 9). Den Judaisten gegenüber werden die Propheten geradezu als von der Gnade inspirirte (Mgn. 8) Jünger Christi (Mgn. 9), als Muster eines Lebens nach seiner Norm (Mgn. 8) und neben Gesetz und Evangelium als Zeugen gegen den Unglauben der Irrlehrer (Sm. 5) in Anspruch genommen. Von den Irrlehrern sich fernhalten, hat zur Kehrseite gerade ein Festhalten an den Propheten, freilich ein solches, welches dem Evangelium seinen überwiegenden Werth und seinen unterscheidenden Charakter lässt (Sm. 7; cf. Phil. 5. 9). Es scheint, dass diese Lehrer innerhalb des Alten Testaments das Gesetz über die Propheten stellten, oder dass sie diese in andrer, als der in der Kirche üblichen Weise deuteten. Darin wird sich ihre höhere Erkenntnis gezeigt, darum ihr Disputiren (Eph. 17. 18; Sm. 7) gedreht haben, und „die bösen Künste und Listen des Teufels“, durch welche sie die Christen in die Enge trieben (Phil. 6), werden hauptsächlich exegetische Künste gewesen sei. Dabei werden dann die Ueberlieferungen jüdischer Schriftgelehrsamkeit vielfach dazu gedient haben, zu Tage zu fördern, was kein schlichter Verstand im Text gefunden hätte. Darauf weist der Satz: *μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς, ἀνωφελέσιν οὖσιν* Mgn. 8. Der Ausdruck erinnert an 1 Tim. 1, 4; 4, 7; Tit. 1, 13 einerseits und Tit. 3, 9 andrerseits; aber noch viel weniger als an diesen paulinischen Stellen [1]) kann hier an gnostische Aeonenlehren und an Travestieen alttestamentlicher Stoffe oder gar heidnischer Mythologeme gedacht werden, welche Irenäus und Tertullian bei Paulus im voraus beschrieben fanden [2]). Denn, in welchem Sinn sie alt und für den Christen unnütz seien, zeigt sofort die Begründung der Warnung: „denn, wenn wir bis jetzt [noch immer] nach

1) Vgl. Wiesinger, Pastoralbriefe, S. 211 ff. 354.

2) Iren. I prooem. § 1; II, 14 sq.; Tertull. adv. Val. 3; praescr. 33 cf. 34 fin.

dem Judenthum leben, so gestehen wir damit ein, dass wir [die] Gnade [des neuen Bundes] nicht empfangen haben". Die Fabeln gehören zu dem alten, sauer gewordenen Teig des Judenthums (Mgn. 10) und unterscheiden sich von den gesetzlichen Institutionen, in welchen alle jüdisch geborenen Christen vor ihrer Bekehrung gewandelt sind (Mgn. 9), dadurch, dass sie nicht *πράγματα*, sondern *μυθεύματα* sind. Wenn sie auch als solche eines ausreichenden Schriftgrundes entbehren, so werden sie darum nicht minder an alttestamentliche Stellen angelehnt und bei deren Auslegung verwendet worden sein. Eine Andeutung davon, dass diese Lehrer vornehmlich durch Schriftauslegung ihre Ansichten zu erweisen suchten, liegt wohl auch in der Bezeichnung ihres Lehrvertrags als eines *Ἰουδαϊσμὸν ἑρμηνεύειν* [1]). Ob sie dabei auch schon neutestamentliche Schriften benutzten, hängt hauptsächlich ab von der Deutung des Berichts über eine Disputation, welche Ignatius mit Leuten dieser Richtung gehabt haben will (Phil. 8). Dass es sich dort um Vertreter derselben oder doch einer ganz verwandten Partei handelt, folgt daraus, dass sich das darauf folgende c. 9 durchaus in demselben Gegensatz gegen die Judaisten bewegt, wie Alles von c. 6 an. Ignatius will durch die Erinnerung an dies Erlebnis erklären, was ihn auf die Ermahnung gebracht hat: *μηδὲν κατ' ἐριθείαν πράσσειν ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν*. Ein Beispiel mangelnder *χριστομαθία* und verwerflicher *ἐριθεία* führt er im Folgenden an. Versteht man unter letzterer im engen Anschluss an das Etymon „die Gesinnung des Tagelöhners, banause Denkweise", so findet man dafür im Folgenden bei keinerlei Auslegung ein Beispiel; denn, nur durch äusserliche Beweisgründe, sei es alttestamentliche Schriften oder archivalische Urkunden, sich überführen lassen zu wollen,

---

1) Phil. 6. Es könnte an sich auch eine einigermassen orakelhafte Verkündigung ihrer verborgenen Weisheit durch *ἑρμηνεύειν* ausgedrückt sein, cf. Tatian. or. 12; dem Object entsprechender versteht man darunter einen Vortrag judaistischer Lehren, welcher sich in der Form tendenziöser Schriftauslegung vollzog.

konnte doch kein Grieche ein πράσσειν κατ' ἐριθείαν nennen [1]). Es bedeutet aber überhaupt selbstsüchtige Gesinnung, mit welcher sich ein wahres Interesse für die Sache nicht verträgt [2]), und bildet einen passenden Gegensatz zu der Bereitwilligkeit, von Christus zu lernen. Im Wortstreit zeigt sich solche Gesinnung als Rechthaberei, und eben diese schildert Ignatius im Folgenden. Ich lese: Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι „ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω". καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι „γέγραπται", ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι „πρόκειται". ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ. Verbindet man, wie allgemein geschieht, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ mit dem Folgenden und liest ἀρχαίοις, so soll das heissen: „wenn ich es nicht in den Alten (den alttestamentlichen Schriften) finde, so glaube ich nicht an das Evangelium" [3]). Aber abgesehen davon, dass sich ein so offenkundiger Bruch mit dem Bewusstsein von der selbständigen Wahrheit der neutestamentlichen Offenbarung schwerlich mit der angeblichen ἀξιοπιστία der Irrlehrer verträgt, so müsste doch erst nachgewiesen werden, dass jemals die alttestamentlichen Schriften τὰ ἀρχαῖα oder die alttestamentlichen Schriftsteller οἱ ἀρχαῖοι genannt worden seien. Im Gegensatz nicht zu irgend etwas Modernem [4]), sondern zum Evangelium, als der neuen Offenbarung, würden die Irrlehrer Moses und die Propheten „die Alten" nennen; aber für diesen Gegensatz waren längst und für

1) Gegen Credner, Beiträge I, 15. Anm. 1.

2) Vgl. Hofmann, n. Test. II, 1, 192; III, 55. Nach dessen richtiger Deutung von Röm. 2, 8 ist dies eine passende Parallele z. u. St.

3) So z. B. Clericus z. d. St.; Credner a. a. O. I, 15f.; Buns. I, 150; II, 73; Merx, S. 9.

4) Daher ist auch die Anführung von Matth. 5, 21 ff. (Hilgf., S. 236) ebenso unzutreffend wie die von Joseph. ant. X, 10, 6, wo sich Joseph im Gegensatz zu eigener Kritik und Darstellung der Geschichte auf die nationalen Geschichtsquellen (τὰ ἀρχαῖα βιβλία) zurückzieht, die er unverändert wiedergegeben habe.

immer παλαιός und καινός üblich [1]). Und würde nicht eine solche Betonung der alten Schriften im Gegensatz zum Evangelium einen der älteren Zeit und diesen Irrlehrern gewiss fremden Gegensatz eines alttestamentlichen und eines neutestamentlichen Kanons voraussetzen? Behält man ferner trotz der sicheren Bezeugung des Gegentheils [2]) auch an zweiter und dritter Stelle ἀρχαῖα, so wird das feierliche Bekenntnis, in welches Ignatius in Erinnerung an jene Disputation ausbricht, geradezu sinnlos und unübersetzbar. Tod und Auferstehung Christi möchten allenfalls „die alten Dinge" heissen im Sinn ehrwürdiger Heiligthümer; aber zu dem Glauben, der gerade als gegenwärtige, beweisende Kraft in Betracht kommt, passt das Prädicat ἀρχαῖος nicht, und zu Ἰησοῦς Χριστός, wozu ἀρχαῖα zunächst ohne Rücksicht auf das Weitere gehört, passt der Plural nicht [3]). Liest man aber an zweiter und dritter Stelle ἀρχεῖα, so muss mans auch an erster Stelle gelten lassen. Soll Ignatius in diesem wahrlich pathetischen Zusammenhang nicht einen läppischen Scherz gemacht haben, so muss seine Meinung die sein, dass er an dem persönlichen Christus und an den Thatsachen der Erlösung und an dem dadurch gewirkten Glauben eben das besitze und nur viel zuverlässiger besitze, wovon jene ihren Glauben abhängig machen, ohne je mit der Untersuchung fertig zu werden. Es heisst einen textkritischen Kanon misbrauchen, wenn man trotzdem denjenigen Zeugen, welche zuerst αι, dann ει bieten, den Vorzug vor denjenigen gibt, welche dreimal dasselbe Wort geben. Bei näherer Betrachtung [4]) variirt vielleicht doch

1) 2 Kor. 3, 14; Hebr. 8, 13. Ign. Mgn. 9. 10. Melito Sard. bei Eus. h. e. IV, 26 extr.

2) G^1 G^2 gegen die hier schwer zu reducirenden Uebersetzungen.

3) Credners Uebersetzung: „mir ist das Alte Jesus Christus", verwischt die Schwierigkeit und bedürfte überdies selbst wieder einer Uebersetzung in's Verständliche.

4) ἀρχαίοις . . ἀρχεῖα . . . ἀρχεῖα G^1; ἀρχείοις . . ἀρχεῖα . . . ἀρχεῖον G^2, so auch wohl L^2, denn wenn er an zweiter Stelle jedenfalls dasselbe Wort gelesen hat, wie an erster (antiquis . . . antiquitas), so scheint nur der Wechsel des Numerus an dritter Stelle die andere

nur G[1]; aber wie leicht konnte hier an erster Stelle das gewöhnlichere Wort ἀρχαῖα sich einschleichen, während an zweiter und dritter Stelle das richtige ἀρχεῖα durch die offenbare Sinnlosigkeit des Anderen geschützt wurde. Entscheidet man sich demnach für ἀρχείοις . . ἀρχεῖα . . . ἀρχεῖα, so kann das freilich hier nicht Archiv [1]) bedeuten; denn ein Schreien nach den authentici codices evangeliorum [2]), eine Verdächtigung der umlaufenden Abschriften der Evangelien, passt erstlich nicht in diese Urzeit, in welcher Kirche und Häresien gleich wenig auf die Authentie ihres Buchstabens gaben, konnte aber auch zu keiner Zeit diese Form annehmen: „wenn ich es nicht in den Archiven finde, glaube ich nicht an's Evangelium"; denn es ist gar kein Archiv denkbar, welches die Unverfälschtheit der darin aufbewahrten Evangelienschriften gerade diesen Irrlehrern verbürgt hätte. Und doch muss, wie die Gegenäusserung des Ignatius zeigt, ἀρχεῖα eben das sein, wovon die Zuversicht des Glaubens abhängig gemacht wird. Unvorstellbar bleibt auch, wie Ignatius Christum selbst und die Heilsthatsachen als Archiv, als Aufbewahrungsort glaubwürdiger Urkunden bezeichnen konnte. Sie sind vielmehr diese Urkunden selbst; und das ist eine unzweifelhafte Bedeutung von ἀρχεῖα [3]). Ihre angeerbte schriftgelehrte

---

Uebersetzung „principatus" hervorgerufen zu haben. Sie entspricht einer Bedeutung von ἀρχεῖον. A lässt das dritte Wort ganz weg, setzt aber an erster und zweiter Stelle das gleiche Wort voraus (in libris primis . . . liber primus). Sehr sonderbar ist L[1]: veteribus . . . principium . . . principia. Der Wechsel des Numerus erklärt sich aus Rücksicht auf den Sinn als freie Uebersetzung; dann wahrscheinlich auch der Wechsel des Worts, denn auf ἀρχεῖον lässt sich principium nicht zurückführen.

1) Diese Bedeutung hätte Credner a. a. O. nicht anzweifeln sollen. Eus. V. 18, 9 ist τὸ τῆς Ἀσίας δημόσιον ἀρχεῖον das Gebäude, worin die Processacten aufbewahrt werden. Jos. bell. jud. II, 17, 6 ist τὰ ἀρχεῖα sichtlich gleichbedeutend mit γραμματοφυλακεῖον = Aufbewahrungsort der Schuldbriefe u. dergl. Vgl. die Inschriften Hermes IV, 211 f.

2) So Smith, schol., p. 84. Cf. Tertull. praescr. 36.

3) Vgl. Voss, S. 283. Bei Eus. h. e. I, 13, 5 ist es identisch mit δημόσιαι χάρται und nicht etwa mit den γραμματοφυλακεῖα zu Edessa, welche Euseb nie gesehen hat. So wird es auch bei Africanus (Eus.

Manier in die Kirche übertragend, fordern diese Irrlehrer für das, was in der Kirche als Gemeinglaube in Cultus und Lehre bezeugt wird, Beweis aus schriftlichen Urkunden, und Ignatius antwortet ihnen auch nicht, wie er antworten müsste, wenn sie Beweis aus den alten Schriften im Gegensatz zu neuen und zweifelhafteren gefordert hätten: „Gesetz und Propheten bezeugen es". Er antwortet vielmehr, wie er es musste, wenn überhaupt nur Beweis aus Schriften im Gegensatz zur Selbstgewissheit des kirchlichen Glaubens gefordert war: „es steht geschrieben". Wenn er aber meinte, damit ihren Widerspruch überwunden zu haben, so antworteten sie: *πρόκειται* [1]). Sollte dies, um von ganz unmöglichen Erklärungsversuchen abzusehn [2]), heissen: „so ist die Sache ausgemacht, so hat es seine Richtigkeit" [3]), so hätte sich Ignatius wahrlich nicht über die *ἐριθεία* seiner Gegner zu beklagen gehabt. Nur wenn das Wort eine Antithese enthält, in welcher die Disputation stecken blieb, begreift sich, dass Ignatius dies überhaupt erzählt und dann ihrem unverbesserlichen Eigensinn entgegenstellt, was ihm beweiskräftige Urkunde des kirchlichen Glaubens ist. Die ziemlich gewöhnliche Bedeutung von *προκεῖσθαι*, „als Gegenstand der Verhandlung oder Untersuchung vorliegen", reicht völlig aus zur Rechtfertigung der Uebersetzung: „es ist der Gegenstand des Streits, das ist eben die Frage" [4]). Sie hatten anfänglich das Bedenken erhoben, ob

---

h. e. I, 7, 13) dasselbe sein, was nachher *δημοσία συγγραφή* heisst. Arndt (Handschrift) vergleicht noch Dion. Halic. ant. II, 26.

1) G[2] hat das hier ausgelassen, dagegen nachher dem Ignatius in den Mund gelegt: *οὐ γὰρ πρόκειται* (a b o v oder *προκέκριται* n L[2]) *τὰ ἀρχεῖα τοῦ πνεύματος*.

2) Dahin rechne ich den von Hug (Einl. 3. Aufl. I, 111): „dieses (!) verdient auch (!) den Vorzug", und den von Bunsen (I, 150).

3) So Credner a. a. O. Aehnlich Rothe, S. 339: „das liegt freilich am Tage".

4) So Ruchat: „c'est cela qui est en question"; Arndt, S. 183 f. mit ausreichendem Beweis. In der Handschrift hatte er die Uebersetzung „das ist die Frage" wie mehrere andere durchstrichen und zuletzt stehen lassen: „es ist offenbar". Vgl. auch Delitzsch, neue Untersuchungen über die Evangelien, S. 2.

die fragliche Lehre in den schriftlichen Urkunden, auf die es ankommt, sich finde. Da ihnen Ignatius nun Stellen nachweist, worin sie sich finde [1]), verschärfen sie ihre skeptische Haltung. Auch dem nachgewiesenen Schriftbuchstaben gegenüber fragt sich's erst, ob sie darin finden, was der Mann der Kirche herausliest. Nun soll die Disputation erst angehen und auf exegetischem Boden mit den Mitteln ihrer Gelehrsamkeit geführt werden; aber Ignatius bricht ab, weil er kein Ende absieht, und während jene „disputirend zu Grunde gehn" (Sm. 7), hält er sich an die Urkunden, an welche kein Zweifel und keine exegetische Kunst der „sogenannten Einsichtsvollen" (Eph. 18) heranreicht. Nicht alten Urkunden stellt er neue gegenüber, sondern dem Buchstaben schriftlicher Zeugnisse, über die man endlos streiten kann, die für sich selbst zeugenden und im Glauben fortlebenden Thatsachen der Offenbarung. Nun erst lässt sich fragen, welcherlei Schriften die *ἀρχεῖα* sind. Die Frage entsteht wirklich, da ein Gegensatz alt- und neutestamentlicher Schriften nicht ausgedrückt ist. Auf den alttestamentlichen Kanon will der seltsame Ausdruck am wenigsten im Munde dieser Judaisten passen, denen *ὁ νόμος* (*καὶ οἱ προφῆται*) oder *ἡ γραφή* einzig natürlich gewesen wäre. Ferner erscheint die Forderung, das mündliche Zeugnis an den betreffenden Urkunden zu bewähren, als eine von der Kirche vernachlässigte, einigermassen neue, während doch Erweisung der christlichen Wahrheit am Alten Testament so alt ist, wie christliche Predigt. Daher werden vielmehr Urkunden der christlichen Offenbarung gemeint sein im Gegensatz zu der flüssigen Ueberlieferung und mündlichen Verkündigung des christlichen Glaubens. Sollte dann aber nicht Lucas Holsten das Richtige gesehn haben, wenn er *ἐν τῷ*

---

1) Es versteht sich von selbst, dass Ignatius nur eine Skizze des Gesprächs gibt. Im wirklichen Disput wird es sich um eine bestimmte kirchliche Lehre gehandelt haben, welche das Object zu *εὕρω* und das Subject zu *γέγραπται* war. So muss Ignatius, der hiermit auf ihre Forderung einging, auch bestimmte Stellen genannt haben, worin das geschrieben steht, was sie in den Urkunden nachgewiesen haben wollen.

εὐαγγελίῳ als Apposition zu ἐν τοῖς ἀρχείοις fasst [1]). Dafür spricht erstlich, dass im anderen Fall τὸ εὐαγγέλιον hier das mündlich verkündigte Evangelium in ausschliessendem Gegensatz zu jeder schriftlichen Fixirung bedeuten müsste, was nie Sprachgebrauch gewesen sein kann und, wie später zu zeigen, dem Sprachgebrauch des Ignatius widerstrebt. Es ist ferner zu beachten, dass Ignatius πιστεύω nie mit ἔν τινι construirt [2]). Es ist endlich allein natürlich, dass πιστεύω ebenso wie εὕρω vorher objectlos ist, wie ja auch die Subjecte zu γέγραπται und πρόκειται unausgedrückt bleiben. Worum es sich in dem einzelnen Fall handelte, soll ganz ausser Betracht bleiben. „In den Urkunden" wollen sie die strittige Sache nachgewiesen haben und erklären den noch undeutlichen Ausdruck durch den andern, welcher an sich noch gar nicht auf geschriebene Urkunden hinweist, hier aber deutlich das Gebiet bezeichnet, auf welchem sich der Streit bewegt, „im Evangelium". Einfacher und deutlicher und daher von G² an die Stelle gesetzt, wäre ἐν τοῖς ἀρχείοις τοῦ εὐαγγελίου, in den evangelischen Urkunden. Diese Forderung der Irrlehrer ist nicht befremdlich, wenn man in dem gleichzeitigen Brief des Polykarp liest, dass die Irrlehrer jener Zeit die Aussprüche des Herrn nach ihrem Gelüste umdeuten (c. 7), und wenn man bedenkt, dass die Häresie der Kirche in exegetischer Bearbeitung der Reden Jesu und „des Evangeliums" zuvorgekommen ist [3]).

---

1) Bei Dressel, p. 181: nisi in archivis, hoc est in evangelio, invenero, non credo. Diese an manchen Stellen treffliche Uebersetzung verdient überhaupt beachtet zu werden. Ueber die Handschrift s. Dressel, proll. LX. Wie A hat auch G² οὐ πιστεύω absolut gefasst und, wenn mit a b o v gegen n L² τοῦ εὐαγγελίου gelesen wird, ebenso verstanden, wie Holsten.

2) Sm. 6; Tr. 2. Mgn. 10 mit εἰς. Tr. 9; Rom. 8; Phil. 8; ad Pol. 7 mit dem Dativ. Phil. 5 ist ἐν ᾧ = per quem mit ἐσώθησαν zu verbinden. Phil. 9 bezeichnet ἐν ἀγάπῃ die Gesinnung, in und mit welcher man glauben soll. Im Neuen Testament findet man nur Marc. 1, 15 (nicht Joh. 3, 15) πιστεύειν ἔν τινι.

3) Schon Papias hat bei den Büchern, aus denen er nichts Zu-

Dass die Irrlehrer auch an den Urkunden der evangelischen Geschichte ihre Auslegungskünste übten, ergibt sich unter der Voraussetzung, dass die beliebteste Form ihres Lehrvertrags ein *ἑρμηνεύειν* war (s. oben S. 337), von selbst aus den Hauptstücken ihrer Lehre. Für ihre Christologie konnten sie im Alten Testament kaum Stützpuncte zu finden meinen, wohl aber in den geschichtlichen Berichten über Christus. Eine einigermassen vollständige Christologie dieser Leute zu entwerfen, ist freilich unmöglich. Sie denken überhaupt abweichend in Bezug auf die neutestamentliche Gnadenoffenbarung Gottes (Sm. 6) oder die „auf den neuen Menschen Jesus Christus abzielende Heilsveranstaltung", die sogenannte Oekonomie [1]), welche Ignatius deshalb in ihren Grundzügen den Ephesern darzulegen begann. Ein durchgreifender Doketismus ist das Einzige, was ihnen Ignatius deutlich, aber auch unermüdlich vorwirft. Sie leugnen, dass Christus in menschlicher Natur auf Erden gelebt habe [2]). Ihre eigenen Worte scheinen es zu sein, dass Christus nur scheinbar gelitten habe [3]). So beseitigen sie den Anstoss, den ihnen das Kreuz, der Gedanke eines gekreuzigten Heilsmittlers, bereitet (Eph. 18). Sie glauben nicht an das Leiden (Phil. 3; Sm. 5), leugnen den Tod Jesu (Mgn. 9). Aber dieselbe doketische Vorstellung müssen sie consequent auf das ganze irdische Leben Jesu anwandt haben; denn ihnen gegenüber wird die Realität sämmtlicher Hauptereignisse des Lebens Jesu betont [4]), die leibliche Abstammung aus Davids Geschlecht, die leibliche Geburt aus

---

verlässiges glaubte lernen zu können, exegetische Schriften solcher Leute im Sinn, welche viel reden und fremde Gebete verkündigen (Eus. h. e. III, 39, 3. 4), und älter als dessen Werk sind gewiss die 24 Bücher des Basilides über „das Evangelium" (Eus. h. e. IV, 7, 7; Clem. A. strom. IV, p. 599 Pott.). Zu beachten ist auch Iren. II, 10, 1.

1) Eph. 20 cf. 18: *κατ' οἰκονομίαν θεοῦ.*

2) Sm. 5: *μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον.*

3) Sm. 2: *καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν, οὐχ ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν, τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες.* Cf. c. 4; Tr. 10.

4) Eph. 7. 18—20; Tr. 9; Mgn. 11; Sm. 1—3. 7; Phil. 9.

der Jungfrau Maria, die Taufe durch Johannes, die offenkundige Geschichtlichkeit des Kreuzestodes, die Wirklichkeit der Auferstehung des Gekreuzigten zu einem neuen gleichfalls leiblichen Leben. Wie das Essen und Trinken Jesu nach der Auferstehung und seine Betastung durch die Jünger Letzteres beweisen muss (Sm. 3), so muss auch sein Essen und Trinken vor seinem Tode zum Zeugnis gegen die Häretiker dienen (Tr. 9). Die übermenschliche Hoheit Christi scheint ihnen festzustehn; aber damit finden sie es unverträglich, dass er im Fleisch und leidensfähig gewesen (Eph. 7; ad Pol. 3), wahrhaft menschlich sich offenbart (Eph. 19), kurz ein τέλειος ἄνθρωπος geworden sei (Sm. 4). Dass diese Bedenken in erhöhtem Mass den kirchlichen Glauben an die Menschlichkeit des durch die Auferstehung verklärten Lebens Jesu und an die Mittheilung dieses Lebens im Abendmahl (Sm. 7; vgl. oben S. 363) treffen mussten, ist von selbst klar. Da ferner die Auferstehung Christi von selbst wegfällt, wo sein Tod als ein nur scheinbarer gedacht wird, so ist von vorneherein wahrscheinlich, dass auch die Auferstehung der Christen geleugnet wurde. Daher wird die wiederholte Begründung der christlichen Auferstehungshoffnung auf Tod und Auferstehung Christi eine polemische Beziehung auf die Irrlehrer haben (Tr. 9; Sm. 5; Mgn. 9); und wenn es ihnen dereinst ergehen soll, wie sie denken, dass sie ein leibloses, gespenstisches Leben führen, wie die Dämonen, so ist damit wohl nicht bloss eine Vergeltung dessen, was sie an Christus thun, gemeint, sondern vielmehr angedeutet, dass sie der Auferstehung zum ewigen Leben, die sie den Christen überhaupt rauben, selbst allerdings verlustig gehen werden [1]). Polykarp wird auch diesen Zug in seiner Schilderung der Irrlehrer der jüngsten Vergangenheit entnommen haben [2]).

1) Sm. 2. Ich übersetze: „und wie sie denken, wirds ihnen auch ergehn, wenn sie [dann] leiblos und dämonisch sind". Das ihrer Meinung von Christus Entsprechende war schon vorher ausgedrückt durch αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες.

2) ad Phil. 2. Die Zusammenstellung von Christi Auferstehung, Gericht und der Christen Auferstehung ist nach der Ermahnung und

Auch auf ihre Ansichten vom präexistenten Christus fällt wenigstens ein Streiflicht. Mitten in einer gegen sie gerichteten Polemik wird als Inhalt der Heilswahrheit, für welche schon die Propheten zum Zweck der Ueberzeugung der Ungläubigen gelitten haben, dies angegeben: ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν (Mgn. 8). Für Ignatius ist, wie schon hieraus erhellt, der vom Vater in die Welt gesandte Jesus Christus der Logos und heisst so, weil er der Mittler der neutestamentlichen Offenbarung ist; aber derjenige, welcher inmitten oder vielmehr am Ende der Geschichte [1]) als Jesus Christus und Gottes Sohn und Logos erschienen ist, gilt ihm für ein ewiges Ich. Das Attribut ἀΐδιος ist keineswegs eine selbstverständliche Zugabe zu λόγος, sondern eine nachdrückliche Verwahrung dieses Namens Christi gegen das Misverständnis, als ob dem so benannten Ich damit eine innerzeitliche Entstehung nachgesagt würde. Der dem Ignatius dabei vorschwebende Gegensatz wird dann noch ausdrücklich verneint. Christus ist nicht ein λόγος, der aus einem Schweigen hervorgegangen oder auf ein Schweigen gefolgt ist [2]), sondern ist ewig. Ganz richtig hat dies Verhältnis des

Warnung am Anfang des Kapitels zu verstehn. Auch c. 7 enthält nichts, was nicht auf die von Ignatius bestrittenen Irrlehrer passte.

1) Cf. Mgn. 6. Der Beweis für Obiges kann erst in der zusammenhängenden Darstellung der theologischen Anschauungen des Ignatius geliefert werden. Die Gleichzeitigkeit der in φανερώσας und πέμψας ausgedrückten göttlichen Thätigkeiten (Mgn. 8) leuchtet von selbst ein. Die hier gemeinte Selbstoffenbarung Gottes, von welcher der Sohn Gottes, durch welchen sie sich vermittelt, den Namen Logos führt, ist Eph. 19 durch θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου ausgedrückt und ist identisch mit der am Ende der Geschichte erfolgten Erscheinung (ἐφάνη) dessen, der vor den Aeonen beim Vater war (Mgn. 6).

2) Pears. II, 42 wollte das ἀπό im Unterschied von ἐκ pressen, um den letzteren Sinn als den einzig wahrscheinlichen zu erweisen. Aber auch ἔκ τινος kann heissen „unmittelbar nach etwas", und gerade ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα schreibt Ignatius Mgn. 7 offenbar in anderem Sinn.

negativen Attributs zum positiven schon Pearson [1]) erkannt; aber sehr mit Unrecht behauptete er weiter, der so verstandene Satz treffe direct die Ebjoniten, d. h. diejenigen, welche Euseb (III, 27, 3) schildert, Pearson aber mit den von Ignatius bestrittenen Judaisten identificirt. Jene Ebjoniten lehnen den Logosbegriff überhaupt ab; der Satz des Ignatius dagegen, wenn man ihn so richtig wie Pearson versteht [2]), setzt Gegner voraus, welche den Logosbegriff in einer Weise verwertheten, dass die Ewigkeit der Person Christi, auf welche Ignatius nicht minder grosses Gewicht legt [3]), als auf ihre wahrhaft geschichtliche und menschliche Erscheinung, darüber verloren ging. Sie nahmen den Logosnamen beim Wort und schlossen von dieser Bezeichnung Christi als des Wortes Gottes auf ein seiner Existenz vorangehendes Schweigen Gottes und auf ein seine Existenz begründendes Hervorgehn aus dem vordem schweigenden, wortlosen Gott. Ob sie dies Schweigen Gottes in der Weise mehrerer gnostischer Schulen als weiblichen Aeon und somit als Mutter des Logos vorstellten, lässt sich aus der flüchtigen Andeutung nicht schliessen. Es ist möglich, dass die Einheit Gottes hier und so auch Mgn. 7 im Gegensatz zu solcher „gnostischen Auseinanderlegung" Gottes betont sein soll (vgl. Lips. I, 34), womit sich die praktische Verwendung des Gedankens Mgn. 7 sehr wohl vertrüge. Es ist auch möglich, dass diese Irrlehrer angelologische Vorstellungen in einer Weise cultivirten, dass dadurch die Einzigkeit Gottes gefährdet schien (vgl. Uhlh., S. 296). Dass ihnen ihr Judaismus dazu den Weg nicht versperrte, zeigt Cerinth. Aber beim Mangel aller Parallelen in unseren Briefen lässt sich darüber nichts Beweisbares behaupten. Gewiss ist nur, dass diesen Leuten der Logosname Christi zu Reflexionen

1) II, 34 sq. Vgl. auch Petav. theol. dogm., tom. IV ed. Antw. 1700, p. 163. Rothe, S. 726 Anm. Denz., S. 26 ff.

2) Pears. II, 35: monet, Christum, cum λόγος dicitur, aeternum tamen esse. Auch die patristischen Belege von Clemens Al. bis auf Augustin, die er p. 36 sq. gesammelt hat, hätten ihm von da aus zu besserer Einsicht verhelfen können.

3) Mgn. 6; Eph. 7; ad Pol. 3.

über das Wesensverhältnis desselben zu Gott Anstoss gab, und dass sie unter dem Hervorgehn des Logos-Christus aus Gott dem Vater nicht wie Ignatius [1]) seinen Eintritt in irdisch-menschliche Existenz verstanden, sondern einen jenseitigen Act annahmen, durch welchen Gott sein Schweigen gebrochen, seine Selbstoffenbarung begonnen und eben damit dem Logos Existenz gegeben habe.

Wie wir uns mit einem sehr unbestimmten Bild ihrer Speculation begnügen müssen, so bleibt auch über ihrer Vorstellung von der geschichtlichen Erscheinung Christi, auf welche Ignatius soviel öfter sich bezieht, ein gewisses Dunkel. Fraglich erscheint vor allem, wie sie sich mit dem geschichtlichen Gehalt der evangelischen Ueberlieferung auseinandersetzten, ob sie wirklich die ganze evangelische Geschichte für eine fortlaufende Vision und Hallucination der Augen- und Ohrenzeugen hielten, oder ob sie von dem Menschen Jesus, der Alles, was von ihm erzählt wird, wirklich erlebt hat, den überirdischen Christus derart unterschieden, dass sie von diesem sagen konnten, er habe das nicht miterlebt oder nur scheinbar erlebt. Der Wortlaut der Polemik begünstigt die erstere Auffassung, und die Spuren der letzteren sind trügerisch. Wenn es z. B. Eph. 7, nachdem die Irrlehrer als schwer heilbare tolle Hunde charakterisirt sind, heisst: *εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός κ. τ. λ.* (Anh. I, 17), so ist dieses *εἷς* gewiss nicht durch die folgenden Antithesen bestimmt und soll nicht in die Einheit einer Person zusammenfassen, was die Häretiker in einen überirdischen Christus und einen menschlichen Jesus zerlegen; Christus kann auch nicht den vielen Irrlehrern als der eine Arzt gegenübertreten (so Uhlh., S. 35), denn diese sind vorher nicht als Charlatans, sondern als Objecte ärztlicher Thätigkeit vorgestellt. Der Gedanke ist vielmehr dieser, dass die Christen darauf verzichten müssen, die gefährliche Krankheit jener Leute zu heilen, wobei sie nur ihr eigenes Leben aufs Spiel setzen würden, und dass sie deshalb die Heilung jener dem einen und einzigen Arzt,

1) Als Beweis genüge vorläufig Mgn. 7 und dazu Pears. II, 40 sq.

der es vermag, überlassen sollen [1]). Die Paare gegensätzlicher Attribute, welche dem Namen Jesus Christus vorangeschickt sind, können also, da das sie beherrschende *εἷς* (*ἰατρός*) eine ganz andere Beziehung hat, nicht dazu dienen, von dem einen Subject die beiden Reihen von Eigenschaften zu prädiciren, welche nach gegnerischer Lehre auf zwei Subjecte sich beziehen; sie sind aber auch keineswegs „eine hier ziemlich müssige Doxologie" (Baur II, 27). Der Ton liegt auf dem jedesmal ersten Glied des Gegensatzes. Dass Christus *σαρκικός* ebensowohl als *πνευματικός*, *γεννητός* ebensowohl als *ἀγέννητος*, dass er wirklich im Fleisch erschienen unbeschadet seiner Gottheit, dass er in wirklichem Tode sich als das wahre Leben erwiesen, wird mit Nachdruck behauptet gegenüber den Häretikern, welche eben dieses leugnen. Der Einzige, welcher ihre Krankheit heilen könnte, ist Christus, aber nicht ihr doketischer Christus, sondern der von der Kirche bekannte, von ihnen verleugnete Christus, zu dessen Erkenntnis sie sich bekehren müssen, wenn er ihnen helfen soll. Durchaus veranlasst ist also, was hier von Christus prädicirt wird, durch den Gegensatz einer doketischen Christologie. Wäre aber die solchem Doketismus zu Grunde liegende Theorie die Unterscheidung des Menschen Jesus von dem übermenschlichen Christus, so müsste doch wohl irgendwo einmal die Antithese hervortreten: Jesus selbst ist der Christ.

Je unvollständiger das Bild der von Ignatius bestrittenen Häresie sich aus dieser Bestreitung erkennen lässt, um so näher scheint es zu liegen, es durch etwa gleichzeitige Nachrichten zu vervollständigen. Sucht man geschichtliche Parallelen unter der Voraussetzung, dass Ignatius um 110 geschrieben hat, so ist man abgesehn von den jüngsten Schriften des Neuen Testaments auf die Andeutungen im sogenannten Barnabasbrief, die Erzählung Hegesipps und die wenigen Angaben der Väter des 2. und 3. Jahrhunderts über die ältesten Gestalten der Häresie vor Basilides und Valentin ange-

1) Vgl. zur Sache Sm. 4, zum Ausdruck Eph. 15: *εἷς οὖν διδάσκαλος κ. τ. λ.*

wiesen. Valentin ist jedenfalls von aller Vergleichung ausgeschlossen; denn, wenn man auch viel mehr, als oft geschieht, bei Verwendung der patristischen Zeitangaben in Bezug auf die gnostischen Hauptschulen — und nur auf diese beziehen sie sich — die offenkundige Absicht in Anschlag bringt, sie als jung im Vergleich zur katholischen Kirche darzustellen[1], so wird doch daran nicht zu rütteln sein, dass Valentin erst unter Hadrian als Schulhaupt aufgetreten ist. Es bleibt Zeit genug, um zu erklären, wie er, ehe er unter Hygin (137 [135] — 141 [139]) nach Rom übersiedelte, im Orient seine Schule begründen konnte, deren orientalischer Zweig später in Antiochien einen Hauptsitz hatte[2]. Er ist allerdings älter als Marcion (s. Anh. II, 8); er ist in Rom unter demselben Anicet[3] und demselben Antoninus Pius[4] gestorben, zu deren Zeit Marcion dort seine grösste Wirksamkeit entfaltete. Es ist auch möglich, dass Valentin, welcher für einen Schüler des Paulusschülers Theodas galt, ziemlich lange vor dem Jahre 100 geboren war, also zur Zeit der Reise des Ignatius schon selbständige Gedanken hatte[5]. Auch dagegen ist nichts einzuwenden, dass der antiochenische Diakonus Agathopus,

---

1) Clemens Al. z. B., welcher nach Quis div. p. 959 Pott. die Zeit der apostolischen Predigt füglich bis nach Domitians Tod ausdehnen könnte, lässt sie Strom. VII, p. 818 mit dem Tod des Paulus schliessen, um einen möglichst grossen Zwischenraum zwischen ihr und dem Auftreten des Basilides und des Valentin unter Hadrian zu gewinnen. Die gleiche Tendenz beherrscht die Angaben Iren. III, 4, 3; Tert. praescr. 30. 32; Firmilian. Caes. (Cypr. ep. 75, 5).

2) Tertull. adv. Val. 4; Hippol. ref. VI, 35.

3) Von 156 [154] — 167 [166]. Die vereinzelte Nachricht des Epiphanius (haer. 31, 7) von einer späteren Wirksamkeit Valentins in Cypern (vgl. Lipsius, Quellenkritik des Epiphanius, S. 156 f.) darf nicht hindern, das παρέμεινε ἕως Ἀνικήτου Iren. III, 4, 3 ebenso zu verstehn, wie es von Johannes und Polykarp gebraucht wird (Iren. III, 3, 4) nämlich von der Lebensdauer.

4) Vgl. Tert. adv. Marc. I, 19 mit Clem. strom. VII, p. 898. Ueber die confuse Angabe in Tert. praescr. 30 vgl. Pears. II, 76 und Lipsius in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867, S. 77.

5) Cf. Clem. strom. VII, p. 898 und Massuet bei Stieren II, 60.

welcher seinem Bischof Ignatius nachreiste, Eine Person ist mit dem Agathopus, an welchen Valentin ein von Clemens (strom. III, p. 538) citirtes theologisches Sendschreiben gerichtet hat [1]). Aber eine auch nur gelegentliche Bezugnahme des Ignatius auf das valentinianische System würde zur Voraussetzung haben, dass Valentin um 110 bereits eine weit über seinen damaligen Wohnort Alexandrien hinausgreifende Bedeutung erlangt hätte, was alle Nachrichten und alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit gegen sich hat [2]). Anders verhält sichs mit Basilides, welcher jedenfalls älter als Valentin ist [3]), schon unter Hadrian von Agrippa Kastor literarisch angefochten worden sein soll (Eus. h. e. IV, 7) und, ehe er unter Hadrian in Alexandrien als Haupt einer selbständigen Schule auftrat [4]), in Antiochien gelebt hat [5]). Noch älter ist Saturnin, der in der traditionellen Diadoche der Gnostiker von den Häreseologen regelmässig die Stelle vor Basilides angewiesen erhält [6]). Hat Ignatius bis um 110 in Antiochien gelebt, so kann ihm demnach Saturnin kaum unbekannt gewesen sein [7]); und chronologisch unmöglich wäre es durchaus nicht, dass Schüler oder Gesinnungsverwandte Saturnins um

---

1) Das fanden Voss (S. 261), Pearson (III, 19), Bunsen (I, 159) wahrscheinlich.

2) Dies besonders gegen Pears. II, 74 sq.

3) Das spricht sich auch darin deutlich aus, dass, während die valentinianische Schule ihrem Meister ebenso wie die basilidianische dem ihrigen persönlichen Umgang nur mit einem Apostelschüler nachrühmte (Clem. strom. VII, p. 898), Basilides selbst ebenso wie sein Sohn Isidor ausserdem noch auf persönliche Mittheilungen des Apostels Matthias sich berufen haben sollen (Clem. strom. VII, p. 900; Hippol. ref. VII, 20).

4) Vgl. Iren. I, 24, 1 mit Clem. strom. VII, p. 898; Eus. h. e. IV, 7, 3.

5) Epiph. haer. 23, 1. 7; 24, 1.

6) Deutlich auch in der umgekehrten Aufzählung Just. dial. 35, p. 253 E und bei Hegesipp (Eus. h. e. IV, 22, 5).

7) Cf. Cotelier, Cler. II, 66, not. 3. Die Chronologie, nach welcher „früher als Saturnin" gleichbedeutend ist mit „früher als 130" (Lips. I, 37), taugt nichts.

jene Zeit in Kleinasien missionirten. Gleichzeitig mit Saturnin sind auch diejenigen Gnostiker im engeren Sinn anzusetzen, welche Irenäus als Vorfahren der valentinianischen Schule betrachtet [1]). Aber schon vor Saturnin scheint gerade Antiochien ein Hauptheerd der gnostischen Bewegung gewesen zu sein. Man mag über die Geschichtlichkeit der altkirchlichen Ansicht von Simon und Menander als den Erzvätern der Gnosis urtheilen, wie man will; dass es im 2. und 3. Jahrhundert eine simonianische Secte gab, welche sich auf den Goeten und Pseudomessias Simon zurückführte und dennoch für christlich sich ausgab [2]), das beweisen die durch den ganzen Zeitraum hindurchgehenden Nachrichten und die von Hippolytus aufbewahrten Reste ihrer Literatur [3]). Dann ist aber auch nicht einzusehn, warum die Nachrichten [4]) von einem durch Menander vermittelten Zusammenhang zwischen Simon und den grösseren gnostischen Schulen der hadrianischen Zeit aller geschichtlichen Grundlage entbehren sollen. Von Justin (apol. I, 26) an wird Antiochien als der Ort bezeichnet, wo diese noch sehr wenig christlichen Lehrbildungen eine mehr christliche Gnosis vorbereiten halfen, und als Zeit dieser Entwicklung bleibt nur die Wende des 1. und des 2. Jahrhunderts übrig. Auf die nächsten Jahre vor der Abfassung der igna-

---

1) Iren. II, 13, 10; cf. § 8 und I, 11, 1; IV, 33, 3. Hipp. refut. VII, 36.

2) Just. apol. I, 26: *πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ἀρχόμενοι Χριστιανοὶ καλοῦνται*, nachdem Simonianer, Menandrianer und Marcioniten genannt waren. Schon an dieser Stelle scheitert man, wenn man, wie seit Baur (I, 13 f.) noch oft geschehen ist, unter Berufung auf „alle kirchlichen Schriftsteller" Cerinth für den ältesten christlichen Häretiker, für den Anfänger in der Reihe der Gnostiker ausgibt und den nach Simon und Menander sich nennenden Secten den christlichen Charakter, wenn nicht gar die geschichtliche Existenz, abspricht.

3) Vgl. die Belege bei Uhlhorn, Homil. u. Recogn., S. 290 ff. Aus der meines Wissens neuesten Schrift über den Gegenstand: De Simonis magi vita atque doctrina (Charlottenburg 1868, 4°), ist wenig zu lernen.

4) Vgl. besonders Iren. I, 23, 2; 24, 1; 27, 1; II, praef.; III, praef. u. 4, 3; IV, 33, 3.

tianischen Briefe bezieht sich auch die bekannte Nachricht Hegesipps über das Eingreifen der Häresie ins Leben der Kirche. Zwar schon in die Zeit nach dem Tode des Jakobus verlegt er die ersten versteckten Versuche der Häresie, in die Kirche Palästinas oder Jerusalems einzudringen (Eus. IV, 22, 4 sq.). Damit steht aber nicht im Widerspruch, was wir nur durch das Medium einer Umschreibung Eusebs von Hegesipp erfahren (III, 37, 7 sq.), dass erst nach dem Tode der letzten Apostel und Ohrenzeugen der Predigt Jesu, deren letzter Simeon von Jerusalem war, die bis dahin mehr im Finstern schleichenden und noch schüchternen Angriffe der Irrlehrer auf die Kirche offen hervorgetreten seien. Ist nun Simeon wenige Jahre vor Ignatius gestorben (vgl. oben S. 57f.), so ist die Bereisung der kleinasiatischen Gemeinden durch die von Ignatius bestrittenen Irrlehrer ein trefflicher Beleg für die Richtigkeit der allgemeinen Schilderung Hegesipps. Dieselbe ist zunächst vom Standpunct der palästinensischen Kirche an die Nachricht von Simeons Tod angeknüpft. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass anderwärts, wo die auf Augen- und Ohrenzeugenschaft gegründete Verkündigung von Christus schon früher ihren letzten Träger verloren hatte, auch schon früher die Irrlehrer mit gleicher Kühnheit auftraten. Cerinth ist sogar noch zu des Johannes Lebzeiten in Kleinasien als Irrlehrer bekannt gewesen; denn Polykarps Erzählung von einer Begegnung des Johannes mit ihm, für welche sich Irenäus (III, 3, 4) auf mehrere Zeugen berufen kann, ist unanfechtbar, und kann am wenigsten dadurch verdächtigt werden, dass man sich in späteren Jahrhunderten ziemlich das Gleiche von „Ebjon“ erzählte [1]).

Bei dem Versuch, die Irrlehrer der ignatianischen Briefe in der Geschichte der Häresie unterzubringen, findet man leicht, dass eine völlig congruente Erscheinung in der Zeit

1) Wie fest dem Irenäus die der Erzählung zu Grunde liegende chronologische Vorstellung steht, zeigt seine sonderbare Meinung, dass Johannes sein Evangelium mit polemischer Beziehung auf Cerinths Lehre geschrieben habe (Iren. III, 11, 1).

vor Valentin nicht nachzuweisen ist, aber noch viel weniger in der folgenden Zeit. Zwar haben nach dem Vorgang des Salmasius [1]) und des Dalläus (p. 262. 265. 293 sqq.) auch in neuerer Zeit noch Bunsen (II, 68) und Cureton [2]) in Mgn. 8 (vgl. oben S. 382 f.) eine direct gegen Valentin gerichtete Polemik finden wollen. Hat man aber erst erkannt, dass Ignatius es überhaupt nur mit der einen häretischen Partei zu thun hat, die damals in Kleinasien Eingang suchte, und dass jenes angeblich antivalentinianische Wort mitten in einer Polemik gegen deren Judaismus steht, so bedarf man kaum noch der Erinnerung, dass Ignatius oder vielmehr Pseudoignatius die Lehre Valentins sehr ungenau gekannt haben müsste, wenn er ihm ein Hervorgehn des Logos aus der Sige nachgesagt hätte. Nach allen beachtenswerthen Nachrichten über die Lehre Valentins und seiner Schüler ist der λόγος durch eine ganze Syzygie von der σιγή getrennt [3]) und durch seine Unkenntnis des βυθός tief unter das männliche Product der ersten Syzygie, den νοῦς oder μονογενής gestellt [4]). Wenn also wirklich Ignatius hier dem λόγος genau dieselbe Stelle anwiese, welche im valentinianischen System der μονογενής einnimmt (so Hilgf., S. 246), so müsste er von der Lehre, die er bestreitet, nichts wissen. Es ist ferner mit Unrecht behauptet worden, dass Valentin allein oder zuerst einen Aeon σιγή eingeführt habe [5]). Irenäus erinnert gerade da an den Zusammenhang der valentinianischen

---

1) Apparatus ad libr. de papatu (Lugd. Bat. 1645), p. 59.

2) Introd. LXI sq. und p. 329. Auch Hilgenfeld, S. 246 f. Eine Verbesserung dieses schon im 17. Jahrhundert mit den damaligen Mitteln gründlich widerlegten Einfalls (Voss, ep. ad Riv., p. 4 sq. 18 sq.; Pears. II, 33—73) ist es auch nicht, wenn Merx p. 7 sq. an die Stelle der valentinianischen Schule den vagen Begriff der gnostischen Doketen setzt.

3) Iren. I, 1, 1. 11, 1 (12, 2). Tert. adv. Valent. 7. Hippol. ref. VI, 29. Ganz vereinzelt steht die unklare Angabe bei Cyrill. catech. VI, 17, p. 97 sq. ed. Touttée.

4) Iren. I, 2, 1; II, 17, 8 sq. 28, 5.

5) Vgl. dagegen besonders Denzinger, S. 15 ff.

Lehre mit den älteren Systemen, wo er Valentins eigene Lehre von der Ogdoas entwickelt [1]). Wenn er ferner (I, 1, 1) ἔννοια, χάρις und σιγή für gleichbedeutende Namen desselben valentinianischen Aeons erklärt, und andrerseits sowohl Simon und Menander (I, 23, 2. 5), als auch anderen nächstverwandten Häretikern (I, 29, 1; 30, 1), welche er für Vorgänger Valentins hält (I, 30, 15), als erste Emanation des obersten Princips eine ἔννοια zuschreibt, so muss Valentin gerade in diesem Punct nicht original sein [2]). Es mag Simons ἀπόφασις μεγάλη jünger als Valentin sein [3]); wenn aber nach dieser Schrift der simonianischen Secte die σιγή die Wurzel ist, aus welcher die beiden Schösslinge, der νοῦς τῶν ὅλων und die ἐπίνοια (= ἔννοια) μεγάλη, hervorgehn [4]), so ist die Verwandtschaft mit der ersten valentinianischen Tetraktys deutlich und zugleich erwiesen, dass in gnostischen Lehrgebilden, welche jedenfalls nicht von Valentin's Schule abhängen, die σιγή eine hervorragende Stelle einnahm. Von einer Bekämpfung der simonianischen Lehre durch Ignatius kann erst recht keine Rede sein; denn judaistisch war diese keineswegs; auch ist gerade von ihr eine speculative Verwendung des Logosbegriffs, wie sie Ignatius bekämpft, nicht

---

1) I, 11, 1; cf. II, 13, 8. In Bezug auf das Verhältnis des μονογενής zum λόγος III, 11, 1. Vgl. auch Nitzsch, Dogmengeschichte I, S. 82f.

2) Hippol. refut. VI, 20 extr. versucht die meisten Glieder der valentinianischen Ogdoas auf die entsprechenden „Wurzeln" des Simon zurückzuführen.

3) Ein ziemlich hohes Alter müsste man annehmen, wenn eine von Irenäus benutzte Schrift sie schon citirt hätte. Aber diese Annahme stützt Lipsius (Quellenkritik des Epiphanius, S. 76f.) auf eine unglückliche Conjectur. Das „habent quoque et vocabulum a principe" Iren. I, 23, 4 ist eine ganz gewöhnliche Uebersetzung von ἔχουσι δὲ καὶ ὄνομα κ. τ. λ. und wird erklärt durch „vocati Simoniani". Was letztere Notiz im anderen Fall bedeuten sollte, und wie ein Uebersetzer darauf gekommen sein sollte, ἀπόφασις durch vocabulum zu übersetzen, müsste wenigstens erklärt werden.

4) Hippol. ref. VI, 18; cf. Eus. theol. eccl., p. 114 C und meine Schrift über Marcellus, S. 138, Anm. 1.

bezeugt. Aber wer will sagen, wann zuerst eine häretische Speculation des Logosnamens sich bemächtigt hat! Schon dem Cerinth und seinen Zeitgenossen sagt jedenfalls Irenäus (III, 11, 1) dies nach, und die sozusagen grammatische Ideenassociation, welche die Gegner des Ignatius von dem Namen λόγος auf eine vorangehende σιγή schliessen liess, ist untrügliches Merkmal einer allereinfachsten Reflexion, welche älter sein wird, als alle diejenigen Systeme, welche dem Logosbegriff eine Stelle einräumen und von einer σιγή wissen, aber keinen Zusammenhang mehr zwischen Reden und Schweigen Gottes erkennen lassen.

Bestimmteren Anhalt zu einer Vergleichung mit anderen zeitlich nächstliegenden Erscheinungen, als die in einer einzigen Zeile gegebene Andeutung einer Logosspeculation der von Ignatius bestrittenen Häretiker, bietet ihre doketische Christologie. Schon die beiden ersten Briefe des Johannes warnen vor Irrlehrern, welche leugnen, dass Christus in menschlicher Natur in der Welt erschienen sei (1 Joh. 4, 1 f. 2 Joh. 7). Die angeführten Worte würden auf unsere Irrlehrer passen, und Polykarp dachte, indem er sie anführte (c. 7), ohne Zweifel auch an diese Leute. Ist jedoch oben (S. 384 f.) der Doketismus derselben richtig aufgefasst, so ist ihnen gerade diejenige Scheidung des überirdischen Christus von dem geschichtlichen Jesus fremd, welche Johannes bekämpft. Sie leugnen die Realität dieser geschichtlichen Erscheinung überhaupt, während die johanneischen Irrlehrer Jesus nur insofern verleugnen, als sie diese Person nicht mit dem Christ, dem Sohn Gottes, identificiren wollen (1 Joh. 4, 3. 15; 5, 1. 5). Es scheint dies eher auf diejenige Christologie zu führen, welche Irenäus dem Cerinth, aber ganz ähnlich auch anderen Ungenannten zuschreibt [1]). Der Versuch, die ignatianischen Irrlehrer unmittelbar an Cerinth, den judaistischen Gnostiker, anzuschliessen, scheitert daran,

1) Iren. I, 26, 1; cf. Hippol. ref. VII, 33. Iren. III, 11, 1. 3. 7; 10, 4; 16, 1; ähnlich auch von den sogenannten Ophiten I, 30, 12—14.

dass Cerinth den Christus oder Christusgeist [1]) nur in der Zeit zwischen Taufe und Tod Jesu mit diesem Menschen verbunden sein lässt und, weit entfernt davon, die Realität der Erlebnisse Jesu zu leugnen, ihn sogar für einen Josephssohn erklärt [2]). Doketisch im allgemeinen Sinn ist die Christologie aller Gnostiker, mit am wenigsten die der unbedeutenden Secte unter dem Namen Doketen, welche Serapion von Antiochien (Eus. h. e. VI, 12) und Clemens (strom. VII, p. 900 Pott.) erwähnen, und von denen Hippolytus (refut. VIII, 11), ohne ihren Namen zu erklären, sagt, dass sie selbst ihn sich gaben. Ihr Christus hat Alles erlebt, was die Evangelien von ihm berichten, aber in der Taufe hat er sich einen zweiten ätherischen Leib geschaffen, damit er nach der Kreuzigung des früheren Leibes nicht leiblos sei. Doketisch im Sinn einer Leugnung der Realität des irdischen Lebens und des Leidens Jesu ist nur die Christologie Saturnins, Marcions und der Ungenannten, welche Irenäus eben nur hierdurch charakterisirt. Es kommen, soviel ich weiss, abgesehen von den Nachrichten über Saturnin, bei Irenäus nur vier Stellen in Betracht. Nach kurzer Beschreibung der Lehre von Jesus als blossem receptaculum Christi und vor Anführung der Valentinianer sagt er (III, 16, 1): alii vero putative eum passum, naturaliter impassibilem existentem. Auffallend ist es schon, dass er gerade die Lehre vom Leiden Christi hervorhebt, während er von Saturnin ganz allgemein berichtet: salvatorem . . . putative visum hominem (I, 24, 2). Nachdem er von denjenigen gesprochen, welche Christum vor dem Leiden Jesu von diesem davonfliegen lassen, und welche demgemäss auch die Märtyrer verachten [3]), fährt er fort (III, 18, 6): hoc autem idem et illis occurrit, qui dicunt eum p u t a t i v e p a s s u m. Sie nehmen dadurch, wie es weiter heisst, nicht bloss dem Leiden Christi alle Verdienstlichkeit, sondern machen auch die Christen, welche sich auf Christi

---

1) Vgl. Nitzsch, Dogmengeschichte I, 68.
2) Iren. I, 26, 1; cf. III, 19, 1.
3) III, 18, 5; cf. Ign. Sm. 5; Sm. 4; Tr. 10.

Geheiss dem Leiden unterziehen, zu betrogenen Schwärmern. Wieder also haben wir die ignatianische Benennung einer Irrlehre, über welche Irenäus sonst nichts zu sagen weiss als dies τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι, diesmal überdies in einer Gedankenverbindung, welche an zweien von den drei Stellen, wo Ignatius jenes τὸ δοκεῖν gebraucht (Tr. 10; Sm. 4), sehr ähnlich zu lesen ist, und ausserdem noch einmal in der Bestreitung derselben Irrlehrer von ihm berührt wird (Sm. 5). An die dritte Stelle, wo Ignatius den Satz τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι geisselt (Sm. 2), erinnert wiederum aufs deutlichste die dritte Stelle, wo Irenäus nach einer fast vollständigen Aufzählung aller Häresien [1]) schliesslich auch denjenigen, qui putativum inducunt (Christum), das Gericht Christi androht (IV, 33, 5). Nach Aufdeckung des Selbstwiderspruchs, der darin liegt, von einem solchen Christus eine sichere Erkenntnis haben zu wollen und Heil zu erwarten, schliesst er: Putativum est igitur et non veritas omne apud eos, et nunc jam quaeretur, ne forte, quum et ipsi homines non sint, sed muta animalia, hominum umbras apud plurimos perferant [2]). Nimmt man die Anspielung an andere Worte des Ignatius hinzu [3]), so ist die Herkunft des Gedankens aus Ignatius und besonders aus Sm. 2 offenbar. Namenlos stehen dieselben Häretiker V, 1, 2 an der Spitze einer ähnlichen Aufzählung, wie die, deren Schluss sie IV, 33, 5 bilden. Es ist nämlich von selbst klar, dass hier (§ 2 in.) nicht von den nachher (§ 2 fin.) genannten Valentinianern die Rede ist. Irenäus kommt auf die Valentinianer erst vermittelst des Satzes: ἀπεδείξαμεν δὲ, ὅτι τὸ αὐτό ἐστιν,

---

1) Es gehen voran die Marcioniten, Valentinianer, Gnostiker überhaupt und Ebjoniten, es folgen die Pseudopropheten und Schismatiker.

2) Der Schluss ist undeutlich. Ist perferre Uebersetzung von περιφέρειν? Vgl. oben S. 359.

3) Die θηρία ἀνθρωπόμορφα Sm. 4 liegen sehr nahe, aber auch die κύνες . . . λαθροδῆκται Eph. 7. Sie bellen nicht, ehe sie beissen, sind also muta animalia.

δοκήσει λέγειν πεφηνέναι (was kein Valentinianer lehrte), *καὶ οὐδὲν ἐκ τῆς Μαρίας εἰληφέναι* (was valentinianische Lehre ist) [1]. Auch Letzteres heisse, Christo wirklichen Besitz von Fleisch und Blut absprechen. Somit treffe auch die Valentinianer das Urtheil, dass sie „eitel" sind. Die Abfertigung aber jener Namenlosen ist abermals nichts Anderes als Reproduction eigenthümlicher Gedanken des Ignatius. Das Unterscheidende der neutestamentlichen Offenbarung Christi von derjenigen, welche Abraham und die Propheten empfangen haben, sei gerade die leibhaftige Parusie, auf welche man im anderen Fall als eine noch zukünftige warten müsste (cf. Phil. 9; cf. Mgn. 8; Sm. 7). Irenäus hat bekanntlich sehr viele Schriften früherer christlicher Schriftsteller benutzt, ohne sie zu nennen, und hat aus dem Römerbrief des Ignatius, ohne ihn namentlich zu citiren, eine Stelle angeführt [2]. Dann bedarf meine Behauptung keiner weiteren Begründung mehr, dass er seine sonderbare Kenntnis der Lehre vom putativen Leiden Christi seiner Lectüre der ignatianischen Briefe, besonders des Smyrnäerbriefs, verdankt.

So scheint denn von „den Doketen des 2. und 3. Jahrhunderts", welche Ignatius bekämpft haben soll (Buns. II, 75), kein Andrer übrigzubleiben, als Saturnin, der Zeitgenosse und Mitbürger des Ignatius, welcher, wenn wir irgend zuverlässig berichtet sind [3], allerdings einen Doketismus lehrte, der nichts zu wünschen übrig liess. Auf seine Lehre würde jedes in dieser Richtung geschriebene Wort des Ignatius passen. Eben da, wo wir eine geschichtliche Continuität der gnostischen Lehrentwicklung einigermassen zuverlässig nachweisen können, auf dem Wege, welchen die Namen Saturnin, Basilides, Valentin, Ptolemäus und Herakleon bezeichnen, sehen wir die Gnosis

---

1) Iren. I, 6, 1. 7, 2; cf. III, 11, 3. Philastr. haer. 38. Epiph. haer. 31, 7.

2) Nachdem Pears. I, 83 sq. des Dalläus (p. 267) Beanstandung dieses Citats überreichlich gegeisselt hat, ist nichts Ernsthaftes mehr dagegen bemerkt worden.

3) Iren. I, 24, 2. Hipp. ref. VII, 28. Epiph. haer. 23, 1.

in dem Mass, als sie sich von ihrer orientalischen Heimat entfernt, darauf bedacht, der geschichtlichen Erscheinung Christi mehr gerecht zu werden. Es ist das eine Concession der auf dem Boden Syriens und Palästina's erwachsenen Geheimweisheit an den abendländischen Geschmack. Ihre älteste Christologie ist schroffster Doketismus. Wenn der alten Tradition, welche die Namen Simon, Menander, Saturnin eine Kette bilden lässt, etwas Geschichtliches zu Grunde liegt, so wird gerade der allmählig sich ermässigende Doketismus der Gnosis auf diesem Wege sich eingeführt haben. Die Einmündung der ursprünglich ausserchristlichen simonianischen Lehre in christliche Gedankenkreise ist damit bezeichnet, dass „Simon" nicht mehr, wie anfangs, sich selbst mit Ausschluss der Person Jesu für den Christ und zugleich für die oberste Macht [1]) ausgibt, sondern dem geschichtlichen Christus eine Stelle einräumt, indem er den Juden als Sohn, den Samaritern als Vater, den Heiden als heiliger Geist erschienen sein will [2]). Damit ist aber auch sofort der vollkommenste Doketismus gegeben [3]). Somit wird diese Vorstellung von Christus nicht eine Erfindung Saturnins sein, welche von den ihm folgenden Schulen sofort wieder aufgegeben wäre, sondern vielmehr ein Gemeingut jener älteren gnostischen Lehrbildungen. Deren Hauptheerd war Syrien und Antiochien, und die Zeit ihrer productiven und aggressiven Kraft muss zwischen 90 und 120 liegen. Anhänger Saturnins können die ignatianischen Irrlehrer freilich nicht gewesen sein; denn wiewohl dieser eine noch viel freundlichere Stellung zum Judenthum und zum Alten Testament einnahm, als

---

1) Clem. hom. II, 22 u. XVIII, 6. 7. 12; recogn. I, 72 u. II, 7. 12. Hippol. ref. VI, 9.

2) Iren. I, 23, 1. Vgl. Uhlhorn (Homil. u. Recogn., S. 296), dem ich nur nicht beistimmen könnte, wenn er, wie es scheint (S. 293) den Uebertritt dieser Lehre auf christlichen Boden erst nach Justin vollzogen denkt. Aber zu dessen Zeit hiessen die Simonianer sogut wie die Marcioniten Christen. S. oben S. 388, Anm. 2.

3) Hippol. ref. VI, 19. Tertull. de anima 54.

seine Nachfolger [1]), so ist doch weder bezeugt noch denkbar [2]), dass seine Schule auch nur partielle Beobachtung des Ceremonialgesetzes sollte gefordert haben. Andrerseits kennen wir keine judaistisch-gnostische Partei, welche in dem Mass und Sinn wie Saturnin und die Irrlehrer des Ignatius doketisch gelehrt hätten. Am nächsten läge es, an diejenigen zu denken, welche um 120 der sogenannte Barnabas bestreitet. Auch dies sind Judaisten, welche in heidenchristlichen Kreisen die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zur Anerkennung zu bringen suchen (Barn. 3, 6; 4, 6), besonders die Sabbathsfeier (c. 15) und die Speiseverbote (c. 10), vielleicht auch die Beschneidung (c. 9) fordern. Neben der Abwehr dieser Forderungen stehen Warnungen vor gnostisch antinomistischen und damit gegebenen separatistischen Neigungen (c. 4, 1. 9 ff.; 19, 4; 2, 1). Aber diese Warnungen sind in c. 2—4 der Art mit der antijudaistischen Polemik gemischt oder vielmehr verwachsen und im ganzen Brief wird der Hochschätzung des Ceremonialgesetzes nicht bloss der evangelische und weissagende Charakter des Alten Testaments, sondern auch das darin enthaltene Sittengesetz in einer Weise entgegengesetzt, dass man der Annahme nicht ausweichen kann, dieselben Leute sind Vertreter sowohl des Judaismus als der Gnosis, und zwar einer nach dem Urtheil des Barnabas unsittlichen Gnosis. Wenn schon Letzteres über die Angaben des Ignatius hinausgeht (s. oben S. 367), so findet sich bei Barnabas keine sichere Andeutung von christologischer Irrlehre, geschweige von Doketismus. Allerdings wird dort mit Nachdruck von der Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleisch geredet (c. 5—7; 12, 10); aber erstlich geschieht dies ohne äusserlich erkennbaren Zusammenhang mit der vorhin bestrittenen Polemik, sodann wird nicht die Thatsächlichkeit, sondern die

---

1) Mit viel grösserem Recht hätte von Saturnin als von den älteren Basilidianern gesagt werden können: Et Judaeos quidem jam non esse dicunt, Christianos autem nondum. Iren. I, 24, 6.

2) Saturnin soll nach Iren. I, 24, 2 gelehrt haben: advenisse Christum ad destructionem Judaeorum Dei et ad salutem credentium ei.

Nothwendigkeit der menschlichen Erscheinung und des Leidens Christi betont. Seine Erscheinung im Fleisch wird gerechtfertigt gegenüber einer Verkennung der darin liegenden Herablassung des Sohnes Gottes; und gegenüber der Meinung, dass Christus an sich selbst leidensfähig gewesen, wird der Glaubenssatz aufgestellt, dass Gottes Sohn nicht hätte leiden können, wenn er nicht um unsretwillen zu leiden gehabt hätte (7, 2). Wenn also hier ein häretischer Gegensatz obwaltet, so ist es gerade nicht, wie noch J. G. Müller (Barnabasbr., S. 11) meint, Doketismus, sondern eher eine gemein ebjonitische Meinung, nach welcher Christus als gewöhnlicher Mensch selbstverständlich leidensfähig war. Also auch bei Barnabas finden wir keine vollständige Parallele zu der von Ignatius gezeichneten Partei. Und doch muss sie existirt haben; sonst würde Ignatius, mag er nun um 110 oder um 140 oder um 170 geschrieben haben, sie doch nicht als eine ihm in ihren Vertretern persönlich und namentlich bekannte Partei geschildert und so eifrig bestritten haben. Anstatt die ignatianischen Briefe um ihrer antihäretischen Polemik willen anzufechten und gegen ihre Aechtheit Gründe vorzubringen, welche im besten Fall beweisen würden, dass sie niemals geschrieben seien, sollte man sie als Quellen ersten Ranges benutzen, wo es gilt von der Entwickelung der häretischen Lehrbildungen zur Zeit Trajans eine Vorstellung zu gewinnen. Hier haben wir ein nach dem Leben gezeichnetes Bild in geographischem und chronologischem Rahmen, hier eine Urkunde aus der dunkeln Epoche, über welche uns nur wenige undeutliche Worte Hegesipps und Justins und weiterhin nur sehr verschwommene Nachrichten vom Ende des 2. Jahrhunderts Kunde geben.

Neben den Häretikern, welche Ignatius bestreitet, müssen schon nach seiner eigenen Andeutung (s. oben S. 365 f.), aber auch nach den vorhin durchmusterten späteren Nachrichten die mannigfaltigsten häretischen Lehrbildungen existirt haben. Wir haben über die ganze Breite der Entwicklung gnostischer und judaistischer Ideen noch viel weniger einen Ueberblick als über den Lauf ihres Hauptstroms. Aber

zwei geschichtliche Erkenntnisse, welche unabhängig von den ignatianischen Briefen feststehn, werden durch sie unter Voraussetzung ihrer Aechtheit bedeutsam bestätigt, dass nämlich die ältesten Gestalten der Gnosis dem Judenchristenthum angehören, und dass die Gnosis, je älter, um so doketischer über Christus gedacht hat.

IV.

Die Persönlichkeit und die Denkweise des Ignatius.

1. Der Mensch und Märtyrer.

Die ignatianischen Briefe sind mehr, als irgend welche Reliquien des kirchlichen Alterthums bis zu Gregor von Nazianz oder Basilius, Hieronymus oder Augustin hin, der treue Abdruck einer eigenthümlich angelegten und entwickelten Persönlichkeit, hierin wie keine anderen den paulinischen Briefen und nur diesen vergleichbar [1]). Das Bild dieses Charakters zu zeichnen, ist trotzdem schwierig genug. Es fehlt uns jede deutliche Vorstellung des Hintergrunds, von dem er sich abhebt, wie sie nur gleichlaufende Nachrichten über ihn und seine Zeit uns geben könnten. Es fehlen uns ferner die Urtheile der Zeitgenossen über ihn und über die von ihm ausgegangene Wirkung. Polykarps Brief ist da, wo er ihn erwähnt (c. 1. 9. 13) nur Ausdruck seiner Bewunderung für den Märtyrer; und Alles, was wir über sein Verhältnis zu der

1) Wenn er es so gemeint hat, hat Theodor von Studium mit Recht von Ignatius gesungen: *ἐπιστολαῖς σου Παῦλος ἄλλος τις πέλεις* (Opp. Sirmondi V, 766).

eigenen Gemeinde wie über sein Auftreten in den kleinasiatischen aus seinen eigenen Briefen erkennen, lässt nur den allgemeinen Eindruck einer bedeutenden und für Gleichgesinnte anziehenden Persönlichkeit zurück. Wie ungewöhnlich der Mann gewesen sein mag, die Lage, aus welcher heraus er binnen weniger Tage schreibt, was wir von ihm besitzen, ist zu ausserordentlich, als dass wir ohne weiteres diejenige Stimmung, welche das Ziel seiner Reise seinen Briefen gleichmässig mittheilt, für die herrschende Stimmung seiner Seele, und diejenigen Schwankungen, welche die mannigfaltigen und aufregenden Erlebnisse jener Tage bewirken, für den Pulsschlag seines Lebens halten dürften. Wir müssten mehr von ihm wissen und vor allem ihn als Bischof seiner Gemeinde in friedlichen Zeiten kennen, um so rohe Urtheile in Kürze widerlegen zu können, wie sie über ihn gerade von Leuten gefällt worden sind, denen ebensosehr das philologische Verständnis seiner Briefe als der Sinn für das Grösste in der Geschichte, für die Persönlichkeit und vollends für die heroische Persönlichkeit eines christlichen Märtyrers abging.

Dass Ignatius ein lateinischer Name ist (s. oben S. 28), sagt uns über die Herkunft seines Trägers ebensowenig, als die Namen Crispus, Justus, Capellus, Marcus bei palästinensischen Juden des 1. Jahrhunderts. Seine Sprache zeigt im Vergleich zu der des Polykarp, des Clemens und des Barnabas einen Ueberschuss von ungriechischen, besonders auch semitisch gefärbten Redewendungen und Ausdrücken, welcher bei einem so originellen Geist, wie es Ignatius auf alle Fälle ist, am wenigsten aus stärkerer Beeinflussung durch die biblischen Schriften erklärt werden kann, sondern vielmehr auf syrische Abkunft hinweist (s. Anh. II, 12).

Eine für uns verständliche Hinweisung auf sein früheres Leben findet man bei Ignatius nicht. Es sollte wenigstens nicht mehr der Widerlegung bedürfen, dass Ignatius vorgebe, den auferstandenen Christus in leibhaftiger Erscheinung noch gesehn zu haben [1]). Er sagt an der so misverstandenen Stelle

1) Wenn man bei Merx p. 5 liest: „addit Trall. 5. Christum vere

(Sm. 3) nur, er wisse und glaube, dass Christus auch nach der Auferstehung im Fleisch lebe. Auch persönliche Bekanntschaft mit irgend einem Apostel ist an keiner der Stellen angedeutet, wo er die Apostel oder Einzelne von ihnen erwähnt (Eph. 11. 12; Tr. 3. 7; Mgn. 7. 13; Rom. 4; Phil. 5). Ja er bezeichnet es Eph. 11, wenn man der Mehrzahl der Zeugen folgt, als einen charakteristischen Vorzug der Epheser, dessen er entbehrt, dass sie beständig mit den Aposteln Umgang gehabt haben [1]). Es fehlt bei Ignatius auch jede leiseste Andeutung davon, wie man sie bei Polykarp finden kann [2]), dass er noch aus apostolischem Mund die Predigt gehört habe. Den Johannes, zu dessen Schüler den Ignatius hauptsächlich die Nachlässigkeit des Hieronymus gemacht hat (s. oben S. 46ff.), erwähnt Ignatius gar nicht, und dass er nicht, wie das m. colb. dichtet, ein Mitschüler Polykarps gewesen ist, beweist der Brief an diesen vom ersten Satz an. Dahingegen scheint Ignatius erst ziemlich spät

---

edisse ac bibisse . . . immo ab ipso scriptore post resurrectionem v i s u m esse ac creditum Sm. 3", so erinnert das Jeden, der sich um die älteren Arbeiten bekümmert hat, an die Art des Dalläus, der es fertig brachte, nachdem Ussher über die Stelle geschrieben und der mediceische Text längst bekannt geworden, den Fehler des L¹ durch die praecellens Hieronymi eruditio zu schützen (Dall., p. 360 sqq.). Durch die Uebereinstimmung von G¹ G² L² (novi) A, Eus. III, 36, 11 (nach allen Zeugen mit Einfluss Rufins und der syrischen Uebersetzung Cur. 203, 29), Theodoret (ed. Schulze) ist der Text unzweifelhaft: *ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα.* Vielleicht ist das vidi L¹ nicht ohne Einfluss des vielgelesenen Hieronymus entstanden, der auch an dieser Stelle seiner Bearbeitung des eusebianischen Textes (catal. 16) zeigt, was in Sachen des Ignatius von seiner „eruditio" zu halten sei.

1) Eph. 11 lesen A G² L² *οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν* (G¹ L¹ *συνῄνεσαν*) *ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

2) Beweisen kann man es nicht, dass *οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι* Pol. 6 dies besagt, aber der Unterschied des Ausdrucks von den ignatianischen Stellen ist beachtenswerth. Von Paulus redet auch Polykarp als dem Lehrer einer früheren Generation (c. 3. 4), welcher die Gründung der Gemeinde von Smyrna und Polykarps Bekehrung nicht mehr erlebt hat (c. 11).

nach einem sehr unchristlichen Leben, Glied der antiochenischen Gemeinde geworden zu sein und wird schon deshalb kaum noch Gelegenheit gehabt haben, einen Apostel zu hören. Fünfmal kehrt der Gedanke wieder, dass er von den antiochenischen Christen der Geringste, ja nicht werth sei, zu ihnen gezählt zu werden (Eph. 21; Mgn. 14; Tr. 13; Rom. 9; Sm. 11). Im Wortlaut ist es jedenfalls nicht begründet, wenn Smith (schol., p. 66) dabei an die bischöfliche Würde denkt, deren sich Ignatius unwerth gefühlt habe. Es handelt sich vielmehr um eine Zugehörigkeit zu den „Gläubigen" in Antiochien (Eph. 21), welche er der von menschlichem Verdienst unabhängigen Gnade Gottes verdankt, und deren völlige Auswirkung er jetzt durch das Martyrium zu erlangen hofft [1]). Die Ausdrücke für diesen Gedanken sind grossen Theils aus 1 Kor. 15, 8—10; vgl. 7, 25 entlehnt [2]). Aber es ist nicht einzusehn, warum Ignatius nicht auf Grund einer ähnlichen Vergangenheit so geschrieben haben sollte, wie die war, welche den Apostel bestimmte, von sich in seinem Verhältnis zu den andern Aposteln so zu reden. Weil die Anspielung an das bekannte paulinische Wort jedem christlichen Leser verständlich war, wird auch Jeder, der sonst nichts von Ignatius wusste, daraus herausgelesen haben, dass Ignatius

---

1) Vgl. besonders Sm. 11: *οὐκ ὢν ἄξιος ἐκεῖθεν εἶναι, ἔσχατος αὐτῶν ὤν, κατὰ θέλημα δὲ κατηξιώθην, οὐκ ἐκ συνειδότος, ἀλλ' ἐκ χάριτος θεοῦ, ἣν εὔχομαι τελείαν μοι δοθῆναι, ἵνα ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν θεοῦ ἐπιτύχω.* Dressels Aenderung von *ὢν* in *ὦν* nach cod. Cas., während cod. Med. nach Voss *ὢν* accentuirt hat, und die dadurch gebotene Verbindung mit *κατηξιώθην* empfiehlt sich in keiner Weise. Vielmehr ist *ὢν* bei *ἔσχατος αὐτῶν*, was ja nicht pleonastische Apposition zum Vorigen, sondern Argument dafür ist, gar nicht zu entbehren. Das richtige Verständnis hat auch G^2 bewahrt, wenn man mit n L^2 das *δέ* hinter *κατά*, welches a b o v weglassen, für ursprüngliche Lesart hält. Auch in G^2 ist das erklärende *θεοῦ* (a) oder *τοῦ θεοῦ* (n; Dei L^2) erst nachträgliche Glosse, denn b o v bewahren den ursprünglichen Text von G^1.

2) Rom. 9: *ἐγὼ δὲ αἰσχύνομαι ἐξ αὐτῶν λέγεσθαι, οὐδὲ γὰρ ἄξιός εἰμι, ὢν ἔσχατος αὐτῶν καὶ ἔκτρωμα. Ἀλλ' ἠλέημαί τις εἶναι, ἐὰν θεοῦ ἐπιτύχω.*

nach einem Leben in Feindschaft gegen Christus und die Kirche zu einem Bekenner des Christenglaubens geworden war. Eine leidenschaftliche Seele wie die seinige konnte nur aus dem Hass zur Liebe geführt werden, und wer den Roman seines Lebens schreiben wollte, müsste die Geschichte einer jener „gebrochenen Naturen“ nachdichten, aus welchen Gott seine Helden formt.

Ein persönliches Schicksal ist es, das ihn mit den Christen Kleinasiens zusammenführt und seinen brieflichen Verkehr mit ihnen veranlasst. Ob bei der Verfolgung in Antiochien Blut geflossen ist, wissen wir nicht; aber jedenfalls ist Ignatius der Einzige, der damals von dort nach Rom transportirt wird, und als ein durch Stellung und Persönlichkeit ausgezeichneter Märtyrer erregt er die Theilnahme der im Frieden lebenden Gemeinden. Daher ist es natürlich, dass er in allen Briefen von sich und seinem Martyrium redet. In dem an die Römer redet er fast von nichts Anderem. In der eigenthümlichen Veranlassung dieses Briefs (s. oben S. 247 ff.) ist es auch begründet, dass er hier, wie in keinem anderen, die Freudigkeit bezeugt, mit welcher er seinem Tod entgegengeht. Obwohl er nicht verschweigt, wie zugänglich er der Versuchung zu andrer Stimmung noch ist; diesen Lesern gegenüber, welche glauben mochten, ihm eine Liebe zu erweisen, wenn sie die Vollstreckung seines Urtheils zu hindern suchten, galt es vor allem zu bezeugen, dass sie damit seine wahre Meinung gerade verfehlen würden. Sollte aber seine todesfreudige Gesinnung auf die andersartige Denkweise der Römer einen bestimmenden Einfluss üben, so genügte es nicht, ruhig zu sagen: „Willig sterbe ich für Gott“ (c. 4). Auch ohne alle Reflexion über den Ton, welcher dem Zweck seines Schreibens entspreche, musste sich sein Entschluss an dem Widerstand, den er voraussetzt, zur Begeisterung steigern und in Worten sich Luft machen, welche allen Zweifel an der Ernstlichkeit seines Willens ausschlossen. Die äussere Freiheit, die Römer um ihre Intercession zu bitten, gab ihm ein Recht, Glauben zu fordern, wenn er alle Lust zu den Freuden des irdischen Lebens ableugnete und nur eine Sehnsucht nach

vollkommener Vereinigung mit Christus aussprach, welche ihm alle Schrecken des Todes gering erscheinen liess, und dann auch Gehorsam zu fordern, wenn er sie beschwört, ihm nichts in den Weg zu legen (c. 7; Anh. I, 14). Das leidenschaftliche Verlangen nach dem Tod — denn so dürfen wir nach seinen eigenen Worten es nennen — ist nach genauerem Ausdruck ein Verlangen nach dem Leben, zu welchem der Tod ihm den Eingang öffnet. Wie es seine Reise von Ost nach West nahelegte, vergleicht er seinen Tod mit dem Untergang der Sonne, welchem ein herrlicherer Wiederaufgang folgt; nur ist dieser von jenem nicht durch eine Nacht getrennt, sondern der Untergang von dieser Welt ist selbst schon, weil Untergang in Gott, auch Aufgang zu einem neuen nur noch Gott zugewandten Leben (c. 2). Das christliche Bewusstsein von der mit dem Sein in dieser Welt gegebenen Unvollkommenheit, Gebundenheit und Unsicherheit des diesseitigen Christenstands im Gegensatz zum völligeren und sicheren Besitz des höchsten Guts im Jenseits kommt bei Ignatius zu mannigfaltigem Ausdruck. Als ob er Gott und Christus noch nicht besässe, bezeichnet er unendlich oft das durch den Tod zu erreichende Ziel als *ἐπιτυχεῖν τοῦ θεοῦ* oder *Χριστοῦ*. Im Streben nach dem Tod sucht er den für uns Gestorbenen, begehrt er den für uns Auferstandenen (Rom. 6). In Ausdrücken, welche an das Abendmahl erinnern sollen, spricht er sein Verlangen nach einer Gemeinschaft mit dem auch jetzt noch leiblichen Leben Jesu aus, wie sie diesseits nur vorübergehend und annähernd im Abendmahl zu finden ist (Rom. 7; s. oben S. 348 f.). Im Anschluss an das paulinische *ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι* (1 Kor. 4, 4; vgl. Gal. 5, 5) lehnt Ignatius es ab, dass er um der Unbilden willen, die er erduldet, schon gerechtfertigt sei (Rom. 5). Auch diejenige Rechtfertigung, welche auf den im Glauben aufgenommenen Thatsachen der Erlösung beruht, erscheint ihm als ein zukünftiges Gut, welches er mit der Seligkeit zugleich unter der fürbittenden Beihülfe der Christen zu erlangen hofft (Phil. 8). Allerdings ist er ein gottgeweihtes Korn; aber nur die Bestimmung ist damit ausgedrückt; das

Korn muss erst gemahlen und dadurch gereinigt werden, damit ein reines, Gottes würdiges Brot daraus werde (Rom. 4; s. oben S. 339). Die tiefgewurzelte Furcht vor einem Schein ohne Wesen, vor einem Namen ohne Sache, welche bei Ignatius noch viel stärker als bei Hermas hervortritt [1]), ruft sehr eigenthümliche Aeusserungen hervor. Selbst ein Christ möchte er eigentlich dann erst heissen, wenn durch die That bewiesen ist, dass er es ist, und wenn die Gefahr eines Widerspruchs zwischen Namen und Person für ewig überwunden ist. Wie überhaupt in der Welt der Sichtbarkeit nichts wahrhaft gut ist, wie selbst Christus durch seinen Hingang zu Gott noch eine Steigerung seiner Herrlichkeit erfahren hat, so gilt auch von dem Christen, dass er erst dann, wenn er dieser Welt nicht mehr angehört, wahrhaft ist, was er hier nur anfängt und lernt zu sein, ein Christ, wie die Nichtchristen sagen, „ein Gläubiger“ oder „ein Jünger“, wie die Christen sagen [2]). Wenn die Römer schweigend von ihm ab-

1) Vgl. besonders Rom. 3; Eph. 14. 15; Mgn. 4.

2) Rom. 3; Anh. I, 10. Das hier emphatisch gebrauchte *πιστός* wird auch Eph. 21; Mgn. 5; Sm. 1 wenigstens nicht rein technisch im Sinn eines nominellen Gliedes der christlichen Gemeinde gebraucht (vgl. Hirt des Hermas, S. 186 f.), sondern im Sinn des wahren Christen, wie auch *ἄπιστος* nicht den Nichtchristen, sondern den Unchristen bezeichnet (Eph. 8; Mgn. 5; Tr. 10; Sm. 2. 5). Die Heiden heissen *ἄθεοι* (Tr. 3), ein Wort, welches nur katachrestisch auch auf die falschen Christen angewandt wird (Tr. 10). — *Μαθητής* bedeutet den wahren, vollkommenen Christen (Eph. 1; Tr. 5; Pol. 7); allerdings sind alle zum Christenthum Bekehrten eben damit Christi Jünger geworden (Mgn. 10), wie es die Propheten schon waren (Mgn. 9); man kann daher „gute Jünger“ von anderen Gemeindegliedern unterscheiden (Pol. 2); aber diejenigen, welche geschichtlicher Weise den Namen *μαθηταὶ τοῦ Χριστοῦ* führen, sind so sehr Ideal der nachgeborenen Christen, dass diese doch erst, wenn sie der Welt entrissen sind, „wahrhaft Jünger Christi“ sind (Rom. 4) und im besten Fall „anfangen Jünger zu sein“ (Rom. 5; Eph. 3). Der Begriff schwankt zwischen der Vorstellung eines *μανθάνων* (Rom. 4 extr.; Mgn. 10, *μαθητευόμενος* Eph. 3. 10) und der eines *μαθών* (= לִמּוּד). — *Χριστιανός* ist der Name, womit die Christen genannt werden (Mgn. 4; Rom. 3), *Χριστιανισμός* die christliche Religion und ihre Bekenner als weltgeschichtliche Erscheinung im Gegen-

sehn, wird er ein Wort Gottes werden, während er wieder ein verklingender Schall werden wird, wenn sie in fleischlicher Liebe zu ihm ein Wort für ihn einlegen (Rom. 2; Anh. I, 9). Wie Gottes Wort ein wahrer Ausdruck des Willens Gottes ist und ewig bleibt, so hofft auch Ignatius, wenn er als Christ stirbt, einerseits zu ewigem Stand und Wesen zu gelangen, und andrerseits ein wahrer Ausdruck des göttlichen Willens, eine thatsächliche Verkündigung desselben an die Menschen zu werden, während im anderen Fall sein Leben ohne Gehalt und Bestand und bleibende Wirkung dahinschwindet. Er hofft überhaupt erst dann durch Gottes Gnade etwas Wesentliches, der Rede Werthes zu werden, wenn er sein Ziel erlangt (Rom. 9). Selbst ein Mensch wird er erst dann wahrhaft sein, wenn er dort zum reinen Licht gelangt ist (Rom. 6), während er diesseits nur eine, wahren Lebens unfähige, Fehlgeburt ist [1]). So wird ihm der Tod zur Geburt, schmerzhaft für den irdischen Menschen, aber Voraussetzung des Lebens des neuen Menschen, der ans Licht der jenseitigen Welt kommen soll. Dann freilich ist jede Hinderung seines Todes auch eine Hinderung seines Lebens (Rom. 6; Anh. I, 13), eine Schädigung seines wahren, ihm wohlbewussten Interesses (Rom. 5), eine Auflehnung gegen Gottes Willen (Rom. 7. 8).

Fragen wir nach den Gründen der Gewissheit des Ignatius, dass der Märtyrertod für ihn der einzig mögliche, aber auch der unbedingt gebotene Weg zur Seligkeit sei, dass jedes Lebenwollen bei ihm sündliche Weltliebe, jede Ueberredung dazu eine teuflische Versuchung sei, so scheint er sich auf einen jeder sittlichen Beurtheilung sich entziehenden Standort zu erheben, wenn er sich Rom. 7 auf die inwendige Stimme des Geistes beruft, welche ihm zuruft: „Hierher zum Vater!“ In der That liegt in solchem inwendigen Zeugnis die Voraussetzung alles christlichen Heldenthums und jeder

---

satz zur heidnischen Welt und dem Judenthum (Rom. 3; Mgn. 10; Phil. 6). Eigenthümlich ist der Gebrauch des Ersteren ad Pol. 7.

1) Rom. 9; vgl. 1 Kor. 15, 8 und dazu Hofmann, N. Test. II, 2, 353.

sicheren Entscheidung zwischen den Möglichkeiten, welche die moralische Reflexion übrig lässt. Ignatius ist sich auch bewusst, hiermit von sich nichts Anderes auszusagen, als was von jedem Christen unter gegebenen Verhältnissen gelten würde. Die Behauptung, dass er sich als Bischof den Besitz des inspirirenden Geistes zuschreibe, entbehrt jeden Anhalts in seinen Briefen. Es ist lediglich der Christ, welcher von einer gelegentlichen Aeusserung hinterher erkannt hat, dass sie ein Ausspruch des durch ihn weissagenden Geistes gewesen sei (Phil. 7; s. oben S. 267 ff.). Selbstverständlich ist solche prophetische Rede eine Sache individueller Begabung, und Mehreres weist darauf hin, dass Ignatius ihrer nicht ganz entbehrt. Von Gesichten und Offenbarungen, die ihm zu Theil geworden, scheinen die Trallianer gehört und daher sehr ausserordentliche Mittheilungen von ihm erwartet zu haben. Ignatius leugnet nicht, dass er auf Grund solcher Erlebnisse von himmlischen Dingen und Verhältnissen der Geisterwelt reden könnte, aber er unterlässt es theils aus Rücksicht auf die unentwickelte geistige Verfassung dieser Christen, theils weil er den Schein fernhalten möchte, als ob er sich um dieser Erlebnisse willen für einen sonderlich hochstehenden Christen halte (Tr. 5; Anh. I, 26). Welcher Art seine Einblicke in die jenseitige Welt gewesen, scheint er Sm. 6 anzudeuten, wo er von dem kühnen Satz, dass auch die Geister und Engelfürsten, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben, dem Gericht verfallen werden, mit einem ὁ χωρῶν χωρείτω abbiegt. Aber denselben Geist, welcher ihm Solches zu erkennen gibt, glaubt er in allen Christen wirksam (Sm. inscr. c. 1; Mgn. 14. 15; Eph. 9). Auch von den Römern erwartet er, dass ihnen Christus innerlich die Wahrheit seines schriftlichen Zeugnisses offenbaren werde (Rom. 8), und hofft von Jedem, der Christus in sich trägt, dass er ihn verstehn und mit ihm sympathisiren werde (Rom. 6). Aber allerdings will Ignatius durch den Geist, welcher aller Christen Gemeingut ist, seiner besonderen Bestimmung zum Martyrium gewiss geworden sein. Während andere Christen, die er sonst über sich zu stellen geneigt ist, noch verschieden darüber

urtheilen mögen, „weiss er, was ihm zuträglich ist“ (Rom. 5). Es ist das ihm von Gott zugewiesene Loos (Rom. 1; Tr. 12), auf diesem Weg zur Seligkeit zu gelangen; ja er weiss jetzt, dass es ihm von Anfang seines Christenstandes an zugewiesen ist (Phil. 5) und wünscht, dass die in seiner Berufung zum Christenstand wirksame Gnade sich in seinem Martyrium an ihm vollende (Sm. 11); darum gilt ihm Märtyrertod und Seligkeit gleich (Rom. 8; Tr. 12). Aber gleich im Eingang des Römerbriefs ist deutlich, dass diese seine Ueberzeugung nicht vom Himmel gefallen, sondern aus seiner Lebensführung von ihm erkannt ist (Rom. 1; s. oben S. 262). Das in Antiochien über ihn gefällte Urtheil gilt ihm als Gottesurtheil. Wie es zu seiner Verhaftung und Verurtheilung gekommen ist, wissen wir nicht, und ebensowenig, wie er sich vor seinem Richter benommen hat. Wir vermuthen ein tapferes Bekenntnis, aber es fehlt jedes Recht zu der Annahme, dass er sich zum Martyrium gedrängt, oder dass er auch nur vor dem Urtheil des Richters jene Gewissheit über sein Schicksal gehabt habe. Wir hören ihn erst reden, nachdem es längst gefällt war, und er auf einer langwierigen Reise, unter der rauhen Behandlung seiner Wächter und der bewundernden Theilnahme der Gemeinden sich in den Gedanken eingelebt hatte, dass er in Rom um Gottes willen sterben werde. Er hat es über sich vermocht, Gott dafür zu danken als für eine Gnade, von der er nur nicht weiss, ob er derselben würdig sei. Seitdem weist er jeden Gedanken an eine Aenderung seines Schicksals als menschlichen Eingriff in die offenbare Regierung Gottes zurück. Aber was er verehrt und anerkannt haben will, ist die göttliche Leitung eben nur seines persönlichen Lebens. Eine Regel für Andere daraus zu abstrahiren [1]) oder gar Andern einen Rathschlag zur Nachfolge zu ertheilen, kommt ihm nicht in den Sinn. Wir sehen ihn in Bezug auf Andere über irdisches Leiden

1) Das Gegentheil des Richtigen liest man bei Dall., p. 347 sq.: plane ac si nemo Christi vere discipulus sit, cujus corpus non fuerit vel bestiarum vel flammarum vi absumptum. Ganz ebenso Baur II, 56.

und Wohlsein ganz anders urtheilen. Die Verfolgung der antiochenischen Gemeinde ist ihm ein Gegenstand ernster Sorge, und er fordert alle Christen auf, dafür zu beten, dass ihr das Gut des Friedens wieder geschenkt werde, und ihrer Freude darüber Ausdruck zu geben, dass es ihr wieder geschenkt ist. Er warnt davor, durch kleinliche Zänkereien den Heiden Anlass zur Verlästerung nicht bloss Gottes, sondern auch der christlichen Gemeinde zu geben (Tr. 8). Alle Ermahnungen in Bezug auf das Verhalten gegen die Heiden haben, wenn nicht den Zweck, so doch, wenn sie befolgt werden, den Erfolg, dass die Christen in Frieden mit ihnen leben (Eph. 10; Anh. I, 19). Eine ungeheuchelte Freude hat er an der Sanftmuth des Bischofs Polybius von Tralles, der schon durch seine Haltung eine Predigt und selbst den Heiden ehrwürdig ist (Tr. 3; Anh. I, 24). Von Fanatismus ist da nichts zu merken und auch nichts von dem Aberglauben, dass das Martyrium eine Ehre sei, nach der man trachten müsse. Im Gegentheil, es ist dem Ignatius demüthigend, dass er auf diesem Weg zur Seligkeit geführt werden muss. Nicht nur im Vergleich zu den Aposteln, da sie die Kirche leiteten, kommt er sich als ein zum Tode Verurtheilter und Gefesselter ohnmächtig und unansehnlich vor [1]); auch den Gemeinden

---

1) Rom. 4: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν· ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος· ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος, ἀλλ' ἐὰν πάθω, ἀπελεύθερος Ἰησοῦ καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος.* Zu Grunde liegt zunächst 1 Kor. 9, 1; aber darum ist gerade nicht daran zu denken, dass Ignatius hier seine gegenwärtige Lage mit der gegenwärtigen Lage der seligen Apostel vergleiche (so Bunsen II, 210 f.). Er vergleicht sie mit derjenigen, in welcher Paulus an die Römer schrieb, und Petrus in Rom verweilte. Als Apostel konnten sie Verordnungen geben; er kann es nicht nur deshalb nicht, weil er kein Apostel, sondern Bischof einer fremden Gemeinde ist, mehr noch deshalb, weil es lediglich sein persönliches Schicksal ist, das ihn an die Römer zu schreiben veranlasst. Er entbehrt auch derjenigen Freiheit und Auctorität, welche etwa einem Missionar wie Justin, oder einem Bischof wie Polykarp eigneten, als sie nach Rom kamen. Diese Lage beschreibt auch *δοῦλος*, womit ebensowenig an einen früheren Sclavenstand des Ignatius erinnert sein kann, als an sein Knechtsverhältnis zu Christus;

gegenüber, welche durch Gottes Barmherzigkeit eines friedlichen und gedeihlichen Lebens sich erfreuen, erscheint er sich gering, weil er verurtheilt und über die Gefahren, die auf dem Weg zu seinem Ziele liegen, noch nicht hinaus ist (Eph. 12). Während die Gemeinden ihn als todesmuthigen Bekenner bewundern, lehnt er diese Beurtheilung nicht nur ab (Mgn. 12; Tr. 5; Eph. 3), sondern sieht gerade darin, dass er verurtheilt und gebunden ist, einen Grund, nicht einen einseitig ermahnenden oder gar gebieterischen Ton anzuschlagen (Tr. 3. 4). Er erkennt in seiner Lage einen Beweis dafür, dass er vor Anderen dieses Erziehungsmittels bedarf. Unter dem Gesichtspunct der Schule betrachtet er besonders oft seine gegenwärtige Lage. Auf diesem Wege muss er lernen, nichts zu begehren [1]); unter der rohen Behandlung der Soldaten wird er immer mehr zum Jünger; jetzt fängt er eigentlich erst an es zu werden [2]); und während die Erfahrung der Heilsamkeit dieser Uebung ihn dankbar und hoffnungsvoll stimmt, empfindet er doch andrerseits jetzt erst seine sittliche und religiöse Unreife [3]), wie viel ihm nämlich

---

Ersteres hätte für sein Verhältnis zu den Römern nichts zu bedeuten, in letzterem standen auch die Apostel. Es ist vielmehr dieser uneigentliche Ausdruck statt des gewöhnlichen, sofort an die Stelle tretenden *δεδεμένος* gewählt, weil der nächstliegende Gegensatz zu *ἐλεύθερος* ausgedrückt und ein Uebergang zu der Anspielung auf 1 Kor. 7, 22 gewonnen werden sollte. Wie lieb ihm sein Loos mit Einschluss der gegenwärtigen Unfreiheit ist, so ist es doch an sich ein Uebel, eine Hemmung, welche ihn ebensosehr treibt, gering von sich zu denken, als nach dem guten Ausgang sich zu sehnen.

1) Im Anschluss an die in der vorigen Anmerkung citirten Worte (Rom. 4): *νῦν μανθάνω δεδεμένος μηδὲν ἐπιθυμεῖν*.

2) Rom. 5: *ἐν δὲ τοῖς ἀδικήμασιν αὐτῶν μᾶλλον μαθητεύομαι . . . νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι.* Cf. Eph. 3: *νῦν γὰρ ἀρχὴν ἔχω τοῦ μαθητεύεσθαι.* Vgl. oben S. 406, Anm. 2.

3) Tr. 5; Anh. I, 26. Cf. Tr. 4: *νῦν γάρ με δεῖ πλέον φοβεῖσθαι καὶ μὴ προσέχειν τοῖς φυσιοῦσίν με.* — Phil. 5: *Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐν ᾧ δεδεμένος φοβοῦμαι μᾶλλον, ὡς ἔτι ὢν ἀναπάρτιστος, ἀλλ' ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει.* Das *ἀνάρπαστος* in G[1] (gegen A L[1] G[2] L[2]) verdient nicht die Entschuldigung, die ihm Voss (S. 281),

noch fehlt an derjenigen inneren Verfassung, ohne welche der Tod kein Heil bringt. Weil ihm als Ideal eines Jüngers Christi ein ausgelernter Schüler dieses Meisters, ein zur Reife gelangter Christ (vgl. Luc. 6, 40) vorschwebt, darum lehnt er als der Unfertige den Titel eines Jüngers ab (Tr. 5), der ihm in Wahrheit erst zukommt, wenn er bei Gott ist [1]). Darüber ist Ignatius völlig klar, dass der Märtyrertod an sich gar keine beseligende Wirkung hat [2]). Er sagt wohl: *ἐγγὺς μαχαίρας, ἐγγὺς θεοῦ, μεταξὺ θηρίων, μεταξὺ θεοῦ*, aber er setzt auch hinzu: *μόνον ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* Sm. 4. Das ist die unerlässliche, aber nichts weniger als selbstverständliche Bedingung. Daher denn auch die Bedingtheit, in der er so oft von seinem bevorstehenden Martyrium redet, das fast ermüdende *ἐάν* und *ἐάνπερ* (Rom. 1. 2. 4; Mgn. 12; ad Pol. 7). Dass es Gottes Wille so ist, steht ihm fest; aber bedingt ist dessen Verwirklichung insofern, als er nach Gottes Willen durch den Tod zur Seligkeit gelangen soll, diese aber sittlich bedingt ist. Wenn er es also als problematisch hinstellt, ob er zum Martyrium gelangen werde, so liegt dem

---

Pearson (III, 47) u. A. angedeihen liessen. Solange *ἔτι* dasteht, ist es sinnlos und macht den durch *ἔτι* im Gegensatz zum folgenden Futur ausgedrückten Gedankenfortschritt unmöglich.

1) Eph. 1; Rom. 4: *τότε ἔσομαι ἀληθῶς μαθητὴς τοῦ Χριστοῦ, ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὄψεται* ad Pol. 7: *κἀγὼ εὐθυμότερος ἐγενόμην ἐν ἀμεριμνίᾳ θεοῦ — ἐάνπερ διὰ τοῦ παθεῖν θεοῦ ἐπιτύχω — εἰς τὸ εὑρεθῆναί με ἐν τῇ αἰτήσει ὑμῶν μαθητήν.* Ganz vereinzelt steht der Schreibfehler *παθητήν* G1. Aber auch dessen *ἀναστάσει* ist sinnlos, denn es nöthigt zu der Verbindung von *ὑμῶν* mit *μαθητήν*. Es findet sich in cod. Montac. (s. Anh. I, 2) und cod. b und lag nahe, wenn man wider den Sinn des Verfassers den finalen Infinitivsatz von *ἐπιτύχω* abhängen liess. Der Zusammenhang lehrt vielmehr, dass die Erfüllung der Fürbitte für die Antiochener den Ignatius auch in Bezug auf seine Person das Beste von der Fürbitte der Angeredeten erwarten lässt, dass also der Infinitivsatz von *κἀγὼ εὐθυμότερος ἐγενόμην* abhängt. Dann ist *αἰτήσει* zu lesen, welches G2 mit Ausnahme von b, ferner A und cod. Cajensis darbieten. Dasselbe Wort Tr. 13, das Verb ausserdem noch Rom. 1. 3. 8 und ad Pol. 1. 2 ebenso gebraucht, die Sache Sm. 11.

2) Dies gegen Baur I, 161; II, 54.

die Furcht zu Grunde, er möge des Heils, welches gerade ihm in der Form des Martyriums sich darbietet, nicht werth sein, oder vielmehr unwürdig werden [1]). Wenn er dann wieder an anderen Stellen ohne solche ausdrückliche Versicherung der Bedingtheit des im Martyrium liegenden Heils die Zuversicht ausspricht, durch den Tod zur Freiheit, Seligkeit, Gerechtigkeit zu gelangen, so beruht diese Zuversicht auf dem Vertrauen zur Treue Gottes, welcher sein und der Mitchristen Gebet erhören wird (Tr. 13; Phil. 8). Dies Gebet aber, um welches er so oft die Gemeinden direct und indirect bittet (Eph. 21; Mgn. 14; Tr. 12. 13; Rom. 4. 8; Phil. 5; ad Pol. 7), bezieht sich nicht auf das äussere Factum seines Todes, sondern auf die sittliche Zubereitung zum rechten Sterben, auf die Ueberwindung der inneren Gefahren, welche ihn der rechten Verfassung und damit eines seligen Todes berauben könnten. Eine erste Gefahr ist die, dass er in Furcht vor dem Tod zurückweichen könnte, den er jetzt noch herbeisehnt. Gegen dieselbe Versuchung, welche ihm die Liebe der römischen Christen zu bereiten droht, hat er auch einen innerlichen Kampf zu bestehn. Es ist der Teufel, der ihn hin- und herzerren und seinen auf Gott gerichteten Entschluss zunichte machen will [2]). Schon jetzt hat er dagegen zu kämpfen und fühlt einen Mangel an innerer wie an äusserer Kraft dazu, dem das Gebet und die Aufmunterung der Mitchristen abhelfen soll (Rom. 3; Eph. 3). Aber auch den Fall setzt er, dass diese Versuchung, nachdem er sie bis dahin überwunden, mit neuer Gewalt angesichts des Todes

---

1) Tr. 4: *ἀγαπῶ μὲν γὰρ τὸ παθεῖν, ἀλλ' οὐκ οἶδα, εἰ ἄξιός εἰμι.* Tr. 12; Mgn. 12; Rom. 1.

2) Rom. 7: *ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται καὶ τὴν εἰς θεόν μου γνώμην διαφθεῖραι· μηδεὶς οὖν τῶν παρόντων ὑμῶν βοηθείτω αὐτῷ, μᾶλλον ἐμοὶ γίνεσθε, τουτέστιν τοῦ θεοῦ.* Zwar G[1] liest *ἐμοῦ γίνεσθε*, was (nach Thucyd. V, 84 *εἶναί τινος*) heissen könnte „tretet auf meine Seite". Aber die Incongruenz zwischen *θεοῦ* und *ἐμοί* (so metaphr. G[2] a b f o v, nur n hat *θεῷ*) scheint ursprünglich zu sein. Nur muss man dann *ἐμοί*, wie Voss (S. 296) erklärte und L[1] wohl verstand, fassen = „die Meinigen, meine Bundesgenossen".

selbst über ihn kommen könnte [1]). Daher tritt neben die Versicherung, dass alle Weltlust von ihm verleugnet sei, der Wunsch, dass ihn nichts mehr zu leidenschaftlicher Begierde reizen möge (Rom. 5). Daher die Vorstellung, dass das Schwerste, nämlich die schmerzhafte Entbindung des neuen Lebens aus dem alten noch erst bevorstehe (Rom. 6). Aber dies ist nur eine der Besorgnisse, die es ihm eng ums Herz machen und den freudigen Ausblick auf das Ziel noch hindern [2]). Er befindet sich überhaupt noch in Gefahr (Tr. 13; Eph. 12). Auch die entgegengesetzte innere Anfechtung, die Versuchung zu leidenschaftlicher Begierde nach dem ersehnten Ziel [3]) und zum Hochmuth führt er auf den Fürsten dieser Welt zurück. Die Menschen sehen von diesen inneren Kämpfen nicht viel, weil er sie nämlich ins Innere zurückdrängt; aber nur um so heftiger greifen sie ihn an. Als Mittel dagegen gilt ihm die Sanftmuth, die Gelassenheit. Um seine Todesfreudigkeit zu bezeugen, muss er ja freilich rühmen, und er bekennt es nicht als eine Sünde, sondern bezeugt es als seine wahre Gemüthsverfassung, dass sein Sinn auf Hohes gerichtet sei [4]). Aber er fühlt die Verpflichtung, sich in der Aeusserung dieser Stimmung zu mässigen, weil er sonst gerade durch das Rühmen zu Grunde gehn möchte. Wenn vollends Andere ihn um seines Heldenmuths willen geradezu rühmen, so erkennt er die darin liegende Versuchung zum Hochmuth und empfindet jedes Wort des Lobs als einen Geisselhieb, weil es ihn an die wenig entsprechende Wirklichkeit seines inneren Lebens mahnt und ebensogut, wie die von Menschen ausgehende Versuchung zur Schwachheit, eine Unterstützung der ohnedies vorhandenen inneren Anfechtung ist.

---

1) *Μηδ' ἂν ἐγὼ παρὼν παρακαλῶ ὑμᾶς, πείσθητέ μοι, τούτοις δὲ μᾶλλον πείσθητε, οἷς γράφω ὑμῖν* (Rom. 7).

2) Rom. 6 nennt er dies *τὰ συνέχοντά με*. Vgl. Luc. 12, 50.

3) Tr. 4 liegt allem Obigen zu Grunde. Vielleicht ist dort *τὸ ζῆλος* nicht so, wie oben nach Voss S. 287 u. A., sondern von neidischer Misgunst des Teufels zu verstehn. S. auch noch Anh. I, 25.

4) So ist *πολλὰ φρονῶ ἐν θεῷ* zu verstehn, wie sonst *μέγα φρονεῖν* (*ταπεινοφρονεῖν* u. dergl.).

Es gehört nicht sonderlich viel Phantasie und guter Wille dazu, um diese mannigfaltigen Stimmungsäusserungen und auch die überschwänglichsten Ausdrücke des Ignatius zu begreifen. Schon die äusseren Thatsachen, welche ich den Briefen entnommen habe, zeugen dafür, wie elektrisirend seine Erscheinung auf die kleinasiatischen Christen gewirkt hat; und das geistvolle Pathos aller seiner Briefe stellt Jedem, der auch geschriebene Rede hört, eine Persönlichkeit dar, welche auch ausserordentliche Gegenäusserungen der Liebe und der Bewunderung hervorrufen musste. Geküsst hat Polykarp seine Ketten [1]), und kein Mittel, keine Mühe wurde gescheut, ihm seine Lage zu erleichtern. Die Worte, womit man solche Behandlung begleitete, müssen in der That überschwänglich gewesen sein. Wenn Ignatius es wiederholt ablehnt, wie ein Apostel gebieten und überhaupt einseitig belehren zu wollen [2]),

---

1) Ohne Frage richtig hat Bunsen (I, 35) so verstanden ad Pol. 2: *τὰ δεσμά μου, ἃ ἠγάπησας*. Ich finde Tert. ad uxor. II, 4: ad osculanda vincula martyris.

2) Tr. 3; Rom. 4; cf. Eph. 3. 12. In grellen Widerspruch nicht mit dem syrischen Ignatius allein, nämlich mit Rom. 4, wie Lips. I, 54 vgl. 56 urtheilt, sondern mit sich selbst würde sich der Verfasser des Trallianerbriefs setzen, wenn er in der Ueberschrift desselben, kaum 30 Zeilen vor der feierlichen Ablehnung apostolischer Auctorität, sich eben diese zugeschrieben hätte mit den Worten: *ἣν καὶ ἀσπάζομαι ἐν τῷ πληρώματι, ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι.* Dieses Bedenken beseitigt Lipsius (I, 59) nicht, wenn er nachträglich Tr. 3 für eine Nachbildung von Rom. 4 erklärt; denn was hätte diesen Pseudoignatius, der für sich apostolische Würde in Anspruch nimmt, veranlasst, eine Stelle des Römerbriefs nachzuahmen, worin sie abgelehnt wird? Aber auch abgesehn davon, bedürfte die Behauptung, dass Ignatius nach Tr. inscr. sein Ansehn auf das Amt, auf die apostolische Succession und Geistesweihe gründe (Lips. I, 56), doch wohl einiger Begründung. Die jedenfalls erklärungsbedürftigen Worte sagen das wenigstens nicht. Sprachlich unmöglich ist die Paraphrase: in plenitudine potestatis apostolicae (Buns. I, 139). Eph. inscr. heisst *τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πληρώματι* „der durch Gottes Grossmacht völlig, reichlich gesegneten Gemeinde“ (vgl. Röm. 15, 29). Darnach wird auch hier *ἐν τῷ πληρώματι* nicht des Grüssenden äussere Stellung oder der Gegrüssten innere Verfassung, sondern die Art des Grusses, wie dort die Art der Segnung bezeichnen;

so muss das auf Aeusserungen seiner dermaligen Umgebung zurückgehn. Einen apostolischen Mann muss man ihn genannt (cf. mart. Pol. 16) und besonders dem gefesselten Paulus ihn verglichen haben. Andere Aeusserungen weisen auf Ehrentitel wie „ein ächter Jünger Christi“, „ein treuer Zeuge“ (vgl. Apokal. 2, 13). Auf einen derselben, der vor anderen oft vorgekommen sein muss, weist das objectlose *οἱ λέγοντές μοι* Tr. 4. Ignatius will das Wort nicht aussprechen und hat dadurch verschiedenen Vermuthungen Raum gegeben. Aber der Satz, wodurch er erläutert, warum ihm dies Reden eine Qual ist, „denn ich liebe zwar das Leiden, weiss aber nicht, ob ich [dessen] würdig bin“, hat ja nur dann Sinn, wenn die betreffende Aussage auf sein Martyrium hinwies. Also ist jedenfalls nicht *θεοφόρος* gemeint, denn dies ist, wie schon allein Eph. 9 zeigt, gar nicht Bezeichnung des Märtyrers als solchen [1]). Wahrscheinlich hat Ignatius ein *μάρτυς ἔσῃ* (vgl. Smith, schol., p. 88; Uhlh., p. 23) oder vielmehr ein *ὁ μάρτυς!* unterdrückt [2]). Es ist überhaupt sehr unwahrscheinlich, dass man ihn mit Emphase *θεοφόρος* genannt haben sollte. Es wäre dann nicht zu begreifen, wie dieser angebliche Ehrentitel aus dem Gedächtnis der Väter bis auf Severus völlig verschwunden wäre. Schon in Polykarps Brief müsste man ihn vermissen. Um so mistrauischer werden wir gegen vermeintliche Anspielungen auf denselben in den ignatianischen

---

und ebenso wird die hinzutretende Näherbestimmung *ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι* Art und Weise des Grusses, nicht der Person angeben. Also, „mit der Fülle christlicher Segenswünsche und in der Weise, wie die Apostel zu grüssen pflegten“, grüsst Ignatius die Gemeinde. Der Fehler der älteren Ausleger (z. B. Smith, schol., p. 87) war nur der, dass sie zu sehr an die Wortform der apostolischen Grüsse dachten, während Ignatius vielmehr mit drei Worten sagen will, welchen Gedankeninhalt die abgeschliffene Grussformel *πλεῖστα χαίρειν* bei ihm habe, anstatt wie in andern Briefen seinen Gruss ausführlich zu gestalten.

1) S. oben S. 69 ff. und Anh. II, 1.

2) Cf. epist. Lugdun. Eus. V, 2, 2: *οὔτ᾽ αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκήρυττον, οὔτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτούς, ἀλλ᾽ εἴποτέ τις ἡμῶν δι᾽ ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς προσεῖπεν, ἐπέπλησσον πικρῶς κ. τ. λ.*

Briefen sein dürfen. Man hat eine solche in Sm. 5 gefunden. Aber über Inhalt und Form der Lobsprüche, welche selbst die Irrlehrer ihm angedeihen liessen, ist damit gar nichts gesagt, dass Ignatius in ihrer Verleugnung Christi als Fleischträgers eine Lästerung findet, welche ihm ihr Lob werthlos macht. Die Bildung *σαρκοφόρος* hat nichts Auffallendes, damit war dann der Gegensatz *νεκροφόρος* (wandelnde Leiche) nahe genug gelegt. Die Art, wie Ignatius Eph. 9 *θεοφόροι* und *χριστοφόροι* mit *ναοφόροι* und *ἁγιοφόροι* abwechseln und alles dies auf *σύνοδοι* folgen lässt, erweckt auch nicht die Vorstellung, dass die ersten beiden Attribute für ihn eine besondere Bedeutung haben [1]). Noch weniger enthält Mgn. 1 eine deutliche Anspielung auf den Namen *θεοφόρος*. Begnügt man sich mit dem höchst bedenklichen überlieferten Text (Anh. I, 21), so würde der Umstand, dass er einen gotteswürdigen Namen empfangen hat, als Anlass oder doch irgendwie als Voraussetzung seiner Lobpreisung der Gemeinden bezeichnet, in deren Kreis er als Gefangener jetzt verkehrt. Selbst wenn man der Fabel des m. colb. glauben wollte, verstünde man noch nicht, wie dem Namen *θεοφόρος* [2]) diese Bedeutung zukäme. Der Christenname passt auch nicht, denn Ignatius preist die Gemeinden doch nicht, weil er Christ heisst, oder nachdem er diesen Namen empfangen hat. Es bliebe wieder nur der Märtyrername übrig (so z. B. Lips. I, 90), und die Verurtheilung in Antiochien wäre sonderbar genug als Uebertragung dieses Namens zu deuten. Glaublich ist dieser Gedanke, also auch dieser Text auch deshalb gewiss nicht, weil er mit allen vorhin besprochenen Stellen, an denen Ignatius viel weniger hohe Namen von sich abweist, in einem sonst beispiellosen Widerspruch stünde. Doch, wenn auch diese Stelle ebenso wie der Name Theophorus in Wegfall kommt, so bleiben ehrende Worte und Aeusserungen der Bewunderung

---

1) Welche Gedankenreihe ihn auf die Ausdrücke führte, wurde oben S. 338f. nachgewiesen.

2) Daran dachten Pearson (III, 41), Smith (schol., p. 77), Hilgenfeld (S. 193) u. A.

genug übrig, deren sich Ignatius erwehren muss. Er thut es, wie Alles, mit feuriger Energie. Phantasiereich von Natur, überreizt durch die augenblickliche Lage, drückt er sich überhaupt lebhafter und stärker aus, als dem Abendländer und vollends dem gelehrten Leser gefällt. Das gilt auch von den Aeusserungen seiner Demuth. Ist es aber so, dass er den gedeihlichen Friedensstand der asiatischen Gemeinden als einen Beweis göttlichen Wohlgefallens und seine eigene Lebensführung als ein Zeichen seiner besonderen Erziehungsbedürftigkeit ansieht, so ist an der Wahrhaftigkeit seiner Selbstschätzung nicht zu zweifeln. Wenn er in dieser Hinsicht einen starken Ausdruck gebraucht, so empfindet er das selbst, und bedenkt, dass er den Lesern, wenn sie nicht in christlicher Selbstzucht stehn, damit eben so schaden könnte, als sie ihm durch ihre übertriebene Bewunderung (Mgn. 12). Wir sahen, wie verschieden er auch hierin die Gemeinden behandelt (vgl. oben S. 274 ff.). Die Trallianer lobt er kaum; wenn er dagegen die Gemeinde zu Ephesus besonders hochstellt, so ist kein Grund, daran zu zweifeln, dass er damit sein Urtheil wahr wiedergibt. Wenn man seit den Anfängen der Kritik bei Ignatius oft unwürdige Schmeichelei und sich wegwerfende Demuth zu finden meinte, so übersah man nicht bloss diesen Unterschied, sondern auch dies, dass die stärksten derartiger Misdeutung ausgesetzten Sätze sich auf sein Verhältnis zur antiochenischen Gemeinde beziehen, an die er n i c h t schreibt [1]). Auf Schmeichelei wirds dabei also gewiss nicht abgesehn sein, und eine Versuchung dazu musste ihm in seiner Lage ebenso fern liegen, als einem späteren Schriftsteller, der sich in seine Rolle hineindachte und keine andere Grundlage seiner Dichtung hatte, als die Ueberlieferung von dem heldenmüthigen Todesgang des Märtyrers. Viel eher sollte man erwarten, dass Hochmuth, wie er in solcher Lage leicht gezeitigt wird, oder Eitelkeit, welche bekanntlich auch auf dem

---

1) S. oben S. 403. — Einzelne Misverständnisse wie das von συνδιδασκαλίτης Eph. 3 und in entgegengesetzter Richtung das von Trall. inscr. wurden schon beseitigt S. 275, Anm. 2 und S. 415, Anm. 2.

Weg zum Tode nicht Jeden verlässt, hier und da durchblicke. Ich finde bei Ignatius nichts davon; und wer etwas davon findet, sollte seine sittliche Entrüstung darüber durch das Zeugnis ernsten Kampfes gegen diese Gefahren (Tr. 4) versöhnen lassen. Allerdings denkt er hoch von dem Segen, welchen zunächst ihm selbst sein Martyrium bringen soll. Betrachtet man aber die affectvollen Worte ohne Affect, so ist doch Gegenstand seiner persönlichen Hoffnung nichts Anderes, als was er für jedes Christen Lebensziel hält. Ein des Namens werther Christ und Jünger Christi, ein in reinem Licht und unverlierbarer Freiheit und ungetrübtem Genusse Gottes und Christi seliger Mensch hofft er durch den Tod zu werden. An dem seligen Loos der ephesischen Christen Theil zu haben, ist sein höchster Ehrgeiz (Eph. 9). Dies Loos der Seligkeit zieht er allem Erdenglück vor (Rom. 6; Anh. I, 12). Von einem besonderen Ehrenlohn der Märtyrer, wovon man frühe in der Kirche redete [1]), weiss er nichts, oder er hat solche Gedanken absichtlich von sich ferngehalten. Allerdings stirbt der Märtyrer um Gottes und Christi willen, zum Besten der Sache Gottes [2]), ist in besonderem Sinn ein Nachahmer des leidenden Christus (Rom. 6), betheiligt sich an dessen Leiden (Sm. 4) noch in anderem Sinn als die Christen, die natürlichen Todes sterben, obwohl von allen Gläubigen gilt, dass sie durch Christi Wirkung im guten Sinne selbstmörderisch in das Leiden Christi sich versenken und so sterben müssen, um das Leben Christi in sich zu haben [3]). Der Märtyrer stirbt nicht bloss für sich, sondern dient sterbend der Wahrheit, deren Bekenntnis ihm den Tod bringt. Gilt überhaupt schon vom Verhalten der Christen, dass es oft mehr als viele Worte dazu geeignet ist, von der Wahrheit des Christenthums zu überzeugen (Eph. 11; Tr. 3), so vollends von den Leiden,

---

1) Vgl. meine Schrift über Hermas, S. 183. 119.

2) Rom. 4: *ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω* cf. Eph. 1.

3) Mgn. 5: *Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.* Statt *δι᾽ οὗ* (G^1 L^1 G^2) las L^2 *διό*, A Sfr. 197, 21 *δι᾽ ὅν*.

welche die Christen um Gottes willen über sich nehmen (Sm. 5). Daher ist die Willigkeit, mit welcher sich Ignatius dem gewissen Tode preisgegeben hat, in seinen eigenen Augen ein Beweis von der Macht und Wirklichkeit des gekreuzigten Christus, der solche Gesinnung in den an ihn Glaubenden wirkt, ein Beweis, den auch die Zweifelnden und anders Lehrenden gelten lassen müssten (Sm. 4; Tr. 10; Anh. I, 28), zumal wenn sie mit Worten den Werth des Martyriums anerkennen (Sm. 5). So eben wird der, welcher seinen Glauben durch den Tod besiegelt, ein Wort Gottes, ein mächtiges Zeugnis Gottes an die Welt (Rom. 2; s. oben S. 407). Minder deutlich ist, ob Ignatius den später nicht seltenen Gedanken [1]) einer auf Andere sich erstreckenden Sühnkraft des Martyriums theilt. Damit jedenfalls ist er noch nicht ausgesprochen, dass er sich den Sterbenden nach paulinischem Vorgang als eine Gotte dargebrachte Opferspende ansieht [2]). Es bedeutet nur die willige Aufopferung um Gottes willen. Ganz dasselbe besagen, nur mit einer durch den Zusammenhang veranlassten eigenthümlichen Färbung, die Worte: *Περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ* Eph. 18. Dass hier *περίψημα* nicht „Auswurf, Kehricht" heisst und nicht gar der Gedanke ausgedrückt ist, seine Leiden seien nichts gegen die Leiden Christi [3]), ist klar. Am Kreuz Christi haftet kein Unrath — und doch müsste dies der Sinn der Genitivverbindung sein [4]) —,

1) Bei Origenes weist ihn Höfling (Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, S. 134. 143) nach.

2) Rom. 2. 4. Vgl. Philipp. 2, 17; 2 Tim. 4, 6.

3) So Bunsen (I, 91), der dann aber in seiner Weise noch andere Gedanken mit diesem verbindet.

4) Auch 1 Kor. 4, 13, wo die Apostel als ein der Welt und den Menschen anhaftender Unrath vorgestellt werden, dessen sich diese möglichst bald zu entledigen suchen. Vgl. Hofmann, neues Testament, II, 2, 95. Anderen Sinn hat der Genitiv, wo es Sühnopfer heisst, Tob. 5, 18; Eus. h. e. VII, 22, 7. Letztere Stelle zeigt den völlig abgeschliffenen Gebrauch des Worts. Dionysius von Alexandrien sagt dort, die fast nichts sagend gewordene Höflichkeitsbezeugung *περίψημά σου ἐγώ* hätten manche Christen, welche durch treue Pflege der Pestkranken sich den Tod zugezogen hätten, während ihre Pfleglinge genasen, durch

und der Geist des Ignatius könnte denselben am wenigsten vorstellen. Gerade das betont er, dass sein Geist die bezeichnete Stellung zum Kreuz einnehme. Im Gegensatz zu denen, welche der Heilserkenntnis sich verschliessen (Eph. 17) und den Heilsglauben, zu dessen Bestem Christus gestorben ist, verderben (Eph. 16), welchen das Kreuz Christi ein Aergernis ist (Eph. 18), bezeugt Ignatius seine Bereitwilligkeit, für diesen Mittelpunct des Glaubens und Grund des Heils seinen Geist [1]), d. i. sein Leben hinzugeben, indem er ihn ein Opfer des Kreuzes d. i. für das Kreuz nennt. Selbstverständlich meint er nicht, dass das Kreuz einer Sühne, eines Reinigungsopfers bedürfe; er will vielmehr seine zu jedem Opfer um des Gekreuzigten willen bereite Gesinnung ausdrücken [2]). Ebenso oder ähnlich drückt er sich den Gemeinden gegenüber aus. Ihr *περίψημα*, ihr *ἀντίψυχον*, vielleicht auch ihr *ἅγνισμα* [3]) nennt er sich wiederholt; „Auswurf" und „Schund" dieser Gemeinden oder einzelner Christen kann Ignatius freilich nicht sein wollen (Buns. I, 88 f.), schon deshalb nicht, weil er gar nicht zu ihnen gehört. Aber, wenn die nächstliegende Parallele Eph. 18 massgebend sein soll, so sagt er auch nicht, dass er zu ihrer Versöhnung oder auch nur zu ihrem Besten sterben werde. Das vertrüge sich auch nicht mit der gerade im Epheserbrief stark betonten Meinung, dass er viel mehr als die Angeredeten der Stärkung durch die Gnade Gottes und ihrer Unterstützung bedürfe, um seligen

---

die That wahrgemacht, *ἀπιόντες αὐτῶν περίψημα*. Unklar ist die Auseinandersetzung von Heinichen (ed. 2; III, 710 sq.), welche schliesslich auf das Quidproquo „ihre allerergebensten Diener" hinausläuft. Dionysius meint, es seien jene ein stellvertretendes Sühnopfer für die Anderen insofern geworden, als sie durch ihr Sterben diesen das Sterben ersparten. Uebersetzen kann man das nicht, da bei uns „dein Sühnopfer" kein Kompliment und unsere Komplimente keines so tiefen Wortsinns sind.

1) Vgl. Philipp. 1, 29; 2 Kor. 12, 10; Act. 5, 41.

2) Die syrische Paraphrase s. oben S. 194, ist also zwar ungenau, aber richtiger als eine buchstäbliche Ausdeutung.

3) Eph. 8; Anh. I, 19. Tr. 13.

Todes zu sterben. Auch ein ἀντίψυχον im eigentlichen Sinn, ein Lösegeld [1]), kann er nicht sein wollen für die Festgegründeten, unter allen Segnungen der göttlichen Barmherzigkeit Stehenden (Eph. 12) und Freien (Mgn. 12). Vollends wäre nicht abzusehn, wie seine Ketten auf Polykarp und die Smyrnäer diese Wirkung üben sollten (ad Pol. 2; Sm. 10). Stünde Ignatius zu diesen Gemeinden in einem Verhältnis regelmässigen und ausserordentlichen Dienstes, welcher ihm Bande und Tod zugezogen hätte, so möchte es allenfalls zu verstehen sein, wie sich daraus die Vorstellung eines Leidens für sie entwickeln konnte [2]). So aber muss man annehmen, dass alle diese Ausdrücke nur abgeschliffene Bedeutung haben, dem Verkehrsleben entlehnte Bezeichnungen hingebender Liebe sind. Gerade im Zusammenhang von Lobeserhebungen und Aeusserungen der Verehrung, die er ablehnt, bezeichnet er sich so, denkt also gewiss nicht daran, sich und seinem Tode dadurch eine ungewöhnliche Bedeutung für die Angeredeten zu geben. Wie wenig er dabei gerade an sein Sterben denkt, zeigt die Versicherung, dass er nicht bloss jetzt, sondern auch wenn er Gott erlangt habe, gleichsam zum Lohn für ihre Beihülfe hiezu, so zu den Trallianern stehen werde (Tr. 13; Anh. I, 19). Seine Liebe zu den Gemeinden, seine Freude an ihnen, seine Bereitwilligkeit, ihnen zu dienen, soll den Tod überdauern [3]). Stark ist das Alles gesagt, und nicht Alles schön. Es zeugt nicht jeder Anklang an biblische, namentlich paulinische Aussprüche von richtigem Verständnis derselben [4]), und es lässt sich auch nicht jedes neugeschaffene

---

1) Eph. 21. Vgl. über das Wort Pears. II, 206 sq.

2) Ephes. 3, 1; epist. Lugd. Eus. V, 1, 10.

3) Darauf weist wegen des angehängten Relativsatzes (vgl. Tr. 4) das ὀναίμην ὑμῶν διαπαντός Eph. 2; ad Pol. 6, ebenso auch das οὗ ὀναίμην ἐν θεῷ ad Pol. 1.

4) Das gilt von der Anspielung an 1 Kor. 9, 1 in Rom. 4 (s. oben S. 410), weniger von der an 1 Kor. 15, 8 f. in Rom. 9, wenn auch Paulus sich den erst zu Bekehrenden, Ignatius sich den Bekehrten ein ἔκτρωμα nennt (vgl. oben S. 407). Möglich ist es auch, dass Ignatius sich mit seinem περίψημα Eph. 8 an das falsch verstandene Wort 1 Kor. 4, 13

Bild lange festhalten, ohne zum Zerrbild zu werden [1]). Aber Ueberschätzung seines Martyriums oder seiner Person lässt sich dem Ignatius nicht nachweisen, und ebensowenig ein Selbstwiderspruch anderer Art, als die scheinbaren, lediglich auf der Oberfläche der Rede spielenden, welche jedem Menschen von lebhafter Phantasie und reizbarem Gemüth in ausserordentlichen Lebenslagen natürlich sind. Seine Grundgesinnung ist eine mit ernster Selbstzucht und ungeheuchelter Demuth verbundene sehnsüchtige Liebe zu Christus.

Den Eindruck haben seine Zeitgenossen empfangen und die nachfolgenden Geschlechter der Kirche bewahrt. Mit denen, die es vorziehn, den *ἔρως τοῦ ἀποθανεῖν*, in welchem die Liebe zu Christus hier sich darstellt, mit Lucian als einen *ἔρως τῆς δόξης* zu verunglimpfen, sollte man nicht streiten. Wer der altkatholischen Kirche mehr Urtheil über den sittlichen Werth ihrer Heiligen zutraut, als ihren Verächtern unter den Heiden, wird es auch bewundernswerth finden, dass derselbe Mann, der nur von dem einen Gedanken seines Hingangs zu Gott erfüllt scheint, gleichzeitig mit dem regsten Interesse die irdische Entwicklung des kirchlichen Lebens verfolgt und die ganze Kraft seiner Persönlichkeit einsetzt, um den Gefahren, welche damals besonders den asiatischen Gemeinden drohten, vorzubeugen. Wie die Kleinasiaten ihn nicht als einen vorübereilenden Fremdling aufgenommen haben,

---

anschliesst, wie Barnabas (4, 9; 6, 5) wieder an Ignatius. Aber bei der Häufigkeit des Ausdrucks auch in ausserchristlichen Kreisen (*το δημῶδες ῥῆμα* Eus. h. e. VII, 22, 7) lässt sich das ebensowenig beweisen, als dass das häufige *ὀναίμην* des Ignatius (Eph. 2; Mgn. 2. 12; Rom. 5; ad Pol. 1. 6) aus Philemon 20 stamme, wie man seit Uss., adn., p. 20. 35 zu bemerken pflegt. Es war im gewöhnlichen Leben zum Werth eines freundlichen Grusses herabgesunken. Auf den häufigen Gebrauch bei Lucian machte schon Vedelius II, 126 sq. aufmerksam. Vgl. ausserdem die Stellen bei Pears. II, 203 sq.; III, 23 und Lagarde, rel. jur. eccl. gr., p. 81. Vedel sagt nicht übel: Germani dicunt „Gott geb, dass ich freud an euch erleben möge".

1) z. B. Eph. 11: *τὰ δεσμὰ περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας, ἐν οἷς γένοιτό μοι ἀναστῆναι τῇ προσευχῇ ὑμῶν.*

so hat auch er sich nicht als ein Fremder zu ihnen gestellt, den ihre Angelegenheiten nichts angingen, und der mit sich selbst genug zu thun habe. Er beobachtet genau und verkehrt mit den einzelnen Gemeinden je nach ihrer besonderen Art und Lage. Auch für die Pflege persönlicher Beziehungen untergeordneter Art ist sein Gemüth noch frei. Für seine eigene Gemeinde beweist er die vorsorglichste Liebe, soweit wir ihn verfolgen können. Nur der Gedauke kommt ihm nicht, den wir nach dem Vorbild des Apostels Paulus bei ihm vermissen möchten, dass ein längeres Leben im Fleisch nothwendiger, weil nützlicher sei, als die ersehnte Vereinigung mit Christus. Aber mit der Gewissheit, dass dies und nicht jenes der Wille Gottes sei, lässt sich nicht rechten, und wirksamer für die Kirche, als er je hätte werden können, ist er durch sein Martyrium, seine Reise nach Rom und seine hierdurch veranlassten Briefe geworden.

---

2. Der Kirchenmann.

Sind die Reiseerlebnisse des Ignatius und die kirchlichen Zustände der asiatischen Gemeinden von mir im wesentlichen richtig gezeichnet worden, so ergibt sich fast von selbst, in welcher Richtung und in welchem Ton ein Mann von der Eigenthümlichkeit des Ignatius über die dermaligen Aufgaben der dortigen Kirche reden musste. Die meisten hierher gehörigen Aussagen mussten schon oben herangezogen werden und, Misverständnisse abwehrend und unvollständige Beobachtungen berichtigend, habe ich mehr als eins seiner *pia desideria* berühren müssen. Aber es lohnt sich, sie zum Gegenstand besonderer Untersuchung zu machen.

Ueber die richtige Verfassungsform der Gemeinden und der Kirche zu reden, hatte Ignatius keinen Anlass; denn dieselben drei Aemter des Bischofs, der Presbyter und der Dia-

konen, welche seine heimathliche Kirche besass, fand er in den kleinasiatischen Gemeinden festbegründet. Eine Opposition gegen eins derselben im Gegensatz zu dem anderen, ernstliche Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf die Abgrenzung der Befugnisse des einen Amts gegen die der anderen scheint es damals dort nicht gegeben zu haben, und ebensowenig eine principielle Auflehnung gegen die amtliche Ordnung des kirchlichen - Lebens überhaupt. Daher war auch kein Anlass, von der Nothwendigkeit oder dem göttlichen Recht oder den unterscheidenden Rechten und Pflichten irgend eines kirchlichen Amtes ausdrücklich zu handeln. Nur praktisch kam die in den Gemeindebeamten und besonders im Bischof sich darstellende Einheit der Ortsgemeinde nicht in dem Masse zur Geltung, als Ignatius der Idee entsprechend und besonders durch die dermalige Lage geboten achtete. Die besondere Lage des Augenblicks und die durchgängige Abhängigkeit der auf die Kirchenregierung bezüglichen Auslassungen vom Zweck der Abwehr der augenblicklich drohenden Häresie muss man stets gegenwärtig haben, wenn man die Urtheile und Rathschläge in Bezug auf's kirchliche Leben richtig würdigen will. Ausserdem muss mehr, als meist geschehen, bedacht werden, dass Ignatius nicht ein der Briefform sich bedienender Schriftsteller ist und auch nicht an einen aus mehreren Gemeinden bestehenden Leserkreis sich wendet, sondern aus bestimmten Anlässen an einzelne Gemeinden schreibt, und dass sich daher auch die unmittelbar ausgesprochenen Ermahnungen und Rathschläge durchweg im Kreis der Ortsgemeinde bewegen.

Die beherrschende Idee ist die der Einheit [1]) des gemeindlichen Lebens. Sie zu betonen, treibt ihn vor allem die Ueberzeugung, dass die festgeschlossene Einheit der Gemeinde der auf dem Wege der Disputation mit Einzelnen und des Lehrvortrags im kleineren Conventikel eindringenden Häresie

---

1) Als werdende, stets neu zu erstrebende heisst sie ἕνωσις (Mgn. 1. 13; Tr. 11; Phil. 4. 7. 8; ad Pol. 6), als erreichter Zustand und Thatbestand ἑνότης (Eph. 4. 5; Phil. 2. 3. 8. 9; Sm. 12; ad Pol. 8).

den Zugang versperrt [1]). Etwas Besseres gibt es überhaupt nicht als Friede oder Einheit (Eph. 13); es ist das der normale Zustand, welchen Ignatius, der sich selbst einen für die Einheit geschickten Menschen nennt (Phil. 8; Anh. II, 9), allen Gemeinden wünscht (Mgn. 1; Anh. I, 21). Jede Störung der Einheit hindert das wirksame Wohnen Gottes in der Gemeinde (Phil. 8) und ist daher Anfang aller weiteren Uebelstände (Sm. 7). Daher soll sie sich der Bischof angelegen sein lassen (ad Pol. 1) wie die Gemeinden (Phil. 7; Eph. 4). Sie soll eine innere und äussere zugleich sein (Mgn. 13), d. h. nicht allein in gleicher christlicher Gesinnung bestehn [2]), sondern auch in einem entsprechenden Handeln sich darstellen [3]). Vor allem soll sie ihren Ausdruck in der Gemeinsamkeit aller gottesdienstlichen Handlungen finden (vgl. oben S. 344 ff.). Da der Brauch der kleinasiatischen Gemeinden in dieser Hinsicht nicht den Idealen des Ignatius entspricht, so sucht er die Heilsamkeit, ja Nothwendigkeit durchweg einheitlichen Gottesdienstes der Ortsgemeinde zu begründen. Durch einen Schluss von der Wirksamkeit des Gebets eines Einzelnen oder Zweier, die sich dazu vereinigt haben, auf die viel grössere Wirkung des im Namen der ganzen versammelten Gemeinde vom Bischof gesprochenen Gebets wird die Theilnahme am gemeinsamen Gottesdienst als christliche Pflicht erwiesen (Eph. 5; vgl. oben S. 344). Ebenso ergibt sich diese Pflicht aus der defensiven Kraft der in dichtgedrängter Versammlung sich darstellenden Gemeindeeinheit gegen alle verderblichen Einflüsse (Eph. 13; vgl. Phil. 2; Tr. 7). Die besonders scharf betonte Forderung gemeinsamer Abendmahlsfeier (vgl. oben S. 342 ff.) begründet Ignatius Phil. 4 wenig geschickt durch Hinweisung darauf,

---

1) Phil. 2; Eph. 13; Tr. 7; Mgn. 1. Vgl. oben S. 357.

2) Das ist die oft erwähnte *ὁμόνοια* (ohne Zusatz Eph. 4; Tr. 12; Phil. 11, mit *τῆς πίστεως* Eph. 13, mit *θεοῦ* Mgn. 6. 15; Phil. inscr.). Auf ihre Bethätigung weist schon *ὁμοήθεια* (Mgn. 6; ad Pol. 1; vgl. oben S. 319, Anm. 2).

3) Cf. Phil. 4; Mgn. 4 und die Aufzählung ad Pol. 6.

dass es ja nur ein Fleisch Christi gebe und einen Kelch, welcher den Zweck habe, mit dem Blute Christi zu einigen. Ist die Einzigkeit des Kelchs nicht anders gemeint, als die Einzigkeit des Fleisches Christi, so scheint daraus entweder nichts oder die Absurdität zu folgen, dass nur die zu gemeinsamem Handeln versammelte Christenheit des Erdkreises das Abendmahl recht feiern könne. Man hilft dem auch nicht ab, wenn man *μία σάρξ* für einen aus der dogmatischen Ansicht des Ignatius vom Abendmahl (vgl. Sm. 7) zu rechtfertigenden Ausdruck für *εἷς ἄρτος* (Eph. 20; vgl. 1 Kor. 10, 17) nimmt; denn die Einzigkeit des Brotes und des Kelches, an dem die Communicanten Theil nehmen, wäre ja nicht Voraussetzung der Forderung einheitlicher Abendmahlsfeier, sondern nur ein anderer Ausdruck für diese Forderung selbst. Es ist also vielmehr umgekehrt das *ἓν ποτήριον* nach dem vorangehenden *μία σάρξ* zu verstehen. Aus der Einzigkeit der leiblichen Natur Christi, welche aller Orten Object des Abendmahlsgenusses ist, wird die Forderung der Einheitlichkeit der Abendmahlsfeier der Ortsgemeinde abgeleitet. Die Voraussetzung, welche ausgesprochen sein müsste, wenn die Folgerung logisch richtig erscheinen sollte, ist die, dass die Einzelgemeinde je an ihrem Theil und Ort die Christenheit, die Kirche, der Tempel, der Leib Christi ist, und dass in ihr das an sich selbst unsichtbare Wesen, die sonst nicht darzustellende Einheit der Kirche zur Darstellung kommen soll. Ganz ähnlich wird Mgn. 7 (vgl. oben S. 340 und S. 345 f.) das gleichfalls an eine einzelne Gemeinde gerichtete Gebot der Einheitlichkeit und Kirchlichkeit des Lebens durch Berufung auf die der Kirche gemeinsamen Güter begründet. Dass die Einzelgemeinde als gottesdienstliche ein einheitliches Ganze sein müsse, erscheint Phil. 4 dadurch begründet, dass sie eine einheitlich verfasste und regierte ist. Dem äusseren Thatbestand, dass es in diesen Gemeinden nur je „einen Bischof sammt Presbyterium und Diakonen gibt", entspricht die Forderung, dass es nur „einen Altar" geben dürfe, oder, wie es vorher eigentlich ausgedrückt war, dass die Gesammtgemeinde des Orts nach gemeinsamer Feier der Eucharistie streben müsse. Aber, wie gesagt, im

Hintergrund solcher Ermahnungen steht die Idee einer nothwendigen Congruenz zwischen Ortsgemeinde und Gesammtkirche.

Die Ortsgemeinde ist das verkürzte Abbild der Kirche, und nur in den Ortsgemeinden hat die Kirche ihre irdisch sichtbare Erscheinung. Im Gegensatz zu der unter dem Bischof verfassten Ortsgemeinde spricht Ignatius — und seine Briefe sind das älteste Document dieses Sprachgebrauchs — von der allgemeinen Kirche [1]), welche auch schlechtweg die Kirche [2]) heisst. Diese allgemeine Kirche ist überall da, wo Christus ist (Sm. 8); Christus oder Gott ist ihr Bischof [3]);

1) Sm. 8: Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ, ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Schon anders, nämlich im Gegensatz zu häretischen Sondergemeinden ist der Begriff der katholischen Kirche mart. Polyc. 16 gerade auf die Einzelgemeinde von Smyrna angewandt. Wenn daher auch im Munde Polykarps selber ἁπάσης τῆς κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικῆς ἐκκλησίας (l. l. 8 cf. 19) noch ganz gleichbedeutend sein mag mit τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν (l. l. 5), so wird doch in der Ueberschrift dieses Schreibens der Smyrnäer „die heilige und katholische Kirche", an deren „sämmtliche Parochien" es gerichtet ist, zuverlässig auch im Gegensatz zu den Secten so genannt sein. Nur so erklärt sich auch die Ordnung der Attribute πάσαις, ἁγίας, καθολικῆς. Ignatius dagegen spricht, wie vielleicht auch noch Polykarp, von der katholischen Kirche im Sinn von Gesammtkirche im Gegensatz zur Einzelgemeinde.

2) ad Pol. 5; Sm. 1; Phil. 5. 9; Eph. 17. Besonders deutlich ist Eph. 5: ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐγκεκραμένους αὐτῷ (sc. τῷ ἐπισκόπῳ) ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ. Vielleicht ist statt ἐνκεκραμένους, welches durch ἀνακεκραμένους (f, mit doppeltem μ in orvt) indirect, und wahrscheinlich durch A L¹ bestätigt wird, ἐνκρεμαμένους zu lesen, oder geradezu (nach an) ἀνακρεμαμένους (L² pendentes ad eum). Jedoch lässt sich die Lesart des G¹ rechtfertigen durch Sm. 3, wo an seiner Lesart κραθέντες nicht zu ändern ist. Das οὕτως G¹ L¹ muss dem αὐτῷ G² L² A weichen.

3) Rom. 9: τῆς ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίας, ἥτις ἀντὶ ἐμοῦ ποιμένι τῷ θεῷ χρῆται. Μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη. Dasselbe sagt die Vergleichung Eph. 5 (s. vorige Anmerkung) und das Wortspiel ad Pol. inscr. cf. ad Pol. 8, wo an ἐπισκοπῇ (nach G¹ L¹ und den meisten codd. G²) statt ἐπισκόπου (A a b l) festzuhalten ist. S. ferner Mgn. 3: οὐκ αὐτῷ (dem Bischof) δὲ, ἀλλὰ τῷ πατρὶ

Christus selbst ist der untrennbare oder untheilbare Geist [1]), welcher in dem einen aus Juden und Heiden gesammelten Leibe seiner Kirche wohnt [2]). Glieder dieser einen allgemeinen Kirche sind alle Christen als Glieder Christi (Tr. 11; Eph. 4); was sie aber dazu macht, ist nichts Aeusserliches, irgend wie örtlich Gebundenes und Individualisirtes, sondern ein Unsichtbares. Das Einheitsband der allgemeinen Kirche ist mit einem Wort das Christenthum, nämlich der gleiche von allen Zungen der Gläubigen in der Welt bekannte Glaube [3]), die über alle räumlichen Grenzen übergreifende Liebe der Christen untereinander (Rom. 9), der gemeinsame Christenname und die gemeinsame Christenhoffnung [4]), der eine Gott, der

---

Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ . . . . ἐπεὶ οὐχὶ (so nach Parall. rupef., p. 779, nequaquam L¹ A, *οὐχ ὅτι* G¹) *τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον παραλογίζεται.* Cf. 1 Petr. 2, 25; Hebr. 13, 20; mart. Polyc. 19.

1) Mgn. 15: *ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ, κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.* In Tr. 1 bedeutet *ἀδιάκριτος* ungeschieden, einig, Eph. 3 entweder in sich untrennbar, d. i. unauflöslich, oder untrennbar von Anderem, womit etwas verbunden ist; dagegen *ἀδιακρίτως* Phil. inscr. zweifellos (cf. Clem. paed. II, p. 190 Pott. = *μὴ διακρινόμενος* Jacob. 1, 6), wieder anders *ἀδιάκριτος* Jacob. 3, 17 = *οὐ διακρίνων* (cf. Clem., strom. II p. 474 extr.).

2) Sm. 1 wird als Zweck der Annagelung Christi ans Kreuz oder seines gottseligen Leidens angegeben: *ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἁγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.* Vgl. Anh. I, 30.

3) Mgn. 10: *ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη.* Da das letzte Verb durch alle Zeugen bestätigt wird, darf man dem sinnlosen *ὡς — συνήχθη* (G¹, L¹ congregaretur, oder nach caj. congregetur) nicht durch Aenderung in *συνηχηθῇ* aufhelfen (so Dressel). Sfr. 202, 3 und dessen freie Wiedergabe in A führt auf *εἰς ὃν πᾶς ὁ πιστεύσας εἰς θεὸν συνήχθη.* Dadurch ist des G² *εἰς ὃν* als ursprüngliche Lesart bestätigt. Die gläubige Zuwendung zum Christenthum war die Form, in welcher alle Völker zu Gott versammelt wurden.

4) Eph. 1: . . . *δεδεμένον . . . ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος.* Auch absolut wird *τὸ ὄνομα* Eph. 3. 7 gebraucht für den Christennamen oder den Namen Christi, welchen die Christen tragen (cf. Rom. 9;

sich durch Christus offenbart hat, und der eine Christus (Mgn. 8. 7), das Kreuz Christi als das Feldzeichen, um welches sich die Heiligen und Gläubigen aus Juden und Heiden zu einem Leibe sammeln (Sm. 1), und als dessen Zweige oder Früchte sich die Christen, die es wahrhaft sind, durch ihr Leben beweisen [1]), und überhaupt die in ihren Wirkungen fortlebenden geschichtlichen Erlösungsthatsachen, ferner das Evangelium, welches diese Heilsthatsachen verkündigt, und die Apostel, welche es nicht nur ehedem verkündigt haben, sondern noch immer eine darauf gegründete Auctoritätsstellung in der Kirche einnehmen als das Presbyterium der allgemeinen Kirche (Phil. 5; Anh. I, 29). Nur die zuletzt genannten Stücke bedürfen einer näheren Betrachtung, da nicht unzweifelhaft ist, was dem Ignatius das Evangelium ist, und nicht sofort deutlich, inwiefern die verstorbenen Apostel neben dem lebendigen Gott oder Christus als Bischof der Kirche das Presbyterium desselben bilden sollen.

An der zunächst angezogenen Stelle kann *τὸ εὐαγγέλιον* nicht das geschriebene Buch, sei es eine einzelne evangelische Schrift, oder „das viergestaltige Evangelium“, bedeuten, sondern nur ebenso, wie gleich nachher, wo es als Ziel schon der prophetischen Verkündigung erscheint [2]), die

---

Rom. inscr.; Sm. 12; Mgn. 10), aber auch für den Namen Gottes (Phil. 10, wo gleich nachher *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος θεοῦ*). — Besonders häufig wird Christus selbst *ἡ κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν* genannt: Eph. 21; Phil. 11; cf Mgn. 11; Tr. inscr. und 2. In Phil. 5 wird wahrscheinlich *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς καινῆς* (statt des überlieferten *κοινῆς*) *ἐλπίδος* zu lesen sein (cf. Mgn. 9).

1) Tr. 11 heisst es von den schlechten Nebenschösslingen, den Häretikern: „Diese sind nicht eine Pflanzung des Vaters; denn, wenn sie es wären, würden sie als Zweige des Kreuzes erscheinen, und würde ihre Frucht unvergänglich sein — durch welches [Kreuz] er (d. i. Christus) euch zu sich ruft, die ihr seine Glieder seid. Daher kann das Haupt nicht ohne Glieder sein, da Gott Einigung verheisst, welche er selbst ist.“ Vgl. oben S. 349, Anm. 3. Ueber Sm. 1 s. Anh. I, 30.

2) Phil. 5: *καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν, διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν κ. τ. λ.* Cf. c. 9: *Οἱ γὰρ ἀγαπητοὶ προφῆται κατήγγειλαν εἰς αὐτόν* (d. i. Christus), *τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας.*

neutestamentliche Heilsbotschaft, ganz abgesehn davon, in welcher Form sie an die Einzelnen gelangt. An dieser Verkündigung hat die geschichtliche Erscheinung Jesu, die durch ihn geschehene Erlösung eine dauernde Vergegenwärtigung. Indem der Mensch zum Evangelium seine Zuflucht nimmt, kommt er zu dem im Fleisch erschienenen Christus. In der Gestalt des Evangeliums tritt der geschichtliche Christus den Heilsbedürftigen entgegen, und in Gestalt des Glaubens an das Evangelium gewinnen diese Christum. Das will die Vergleichung des Evangeliums mit dem Fleisch Jesu besagen [1]). Die Apostel aber sind die vornehmsten Verkündiger desselben. Unmittelbar hat das Ignatius weder hier noch sonst auszusprechen Gelegenheit gehabt [2]); aber mittelbar ist es doch deutlich genug damit ausgesprochen, dass auch die Propheten auf das Evangelium hin gepredigt haben sollen. Die Apostel also zunächst haben es gepredigt. Da sie aber ebensowenig wie die Propheten und die Geschichte Christi an sich selbst eine irdische Gegenwart haben, so setzt das, was Ignatius von ihnen sagt, nothwendig voraus, dass sie ebenso wie das Fleisch Christi und die Propheten an etwas Anderem, als sie selbst sind, ein Mittel zur Vergegenwärtigung und dauernden Wirkung haben. Zu den Aposteln seine Zuflucht nehmen kann man nur dann, und das, was das Presbyterium für die Einzelgemeinde ist, können sie nur dann sein, wenn ihr Wort ebenso wie das der Propheten in einer der dermaligen Kirche gegenständlichen Gestalt, also in apostolischen Schriften, vorliegt. Da die Apostel hier nicht in ausschliessendem Gegensatz zu dem Evangelium stehn, sondern vielmehr vor und neben den Propheten als Verkündiger des Evangeliums in Betracht kommen, so ist von vornherein ausgeschlossen, dass hier die apostolischen Briefe im Gegensatz zu den angeblich vorher genannten Evangelien gemeint sein sollen [3]). Es treten

1) Ein Vergleich ists allerdings; cf. Pears. II, 197.

2) Vgl. dagegen Clem. ad Corinth. I, 42; Herm. sim. IX, 16. 17; Pol. 6.

3) Gegen dies alte Misverständnis vgl. schon Lessing, Ausg. von

vielmehr neben die stets neu entstehende Heilsverkündigung, welche ihren Lauf fortsetzen würde, gleichviel, wer sie verkündigt, und ob sie auch schriftlich vorhanden ist, die massgebenden ersten Verkündiger derselben, die Apostel, diese aber nicht als geschichtliche Erscheinung der Vergangenheit, sondern als gegenwärtige Auctorität, an die man sich anlehnt, und bei der man Rath holt. Hat nun dies zur unerlässlichen Voraussetzung, dass die Apostel Denkmäler hinterlassen haben, durch welche sie zu der Kirche auch der Folgezeit reden, so folgt weiter auch, dass diese Denkmäler, diese apostolischen Schriften, nicht einen ausschliessenden Gegensatz zum Evangelium bilden sollen, sondern gerade als die massgebende schriftliche Verkündigung desselben gedacht werden. Es ist im Anhang III nachgewiesen, in welchem Mass und Umfang apostolische Schriften für Ignatius und die Kirche seiner Zeit bereits Auctorität geworden sind. Hier gilt es zunächst nur festzuhalten, dass ihm die Apostel und zwar nicht die verstorbenen, sondern die in ihren Schriften verewigten Apostel zu dem bleibenden Bestand der Kirche gehören, zu welchem jeder zum christlichen Glauben sich bekehrende Mensch ein Verhältnis gewinnt. Ferner ist deutlich, dass hier [mündliches] Evangelium und [Schriften der] Apostel zur alttestamentlichen Offenbarung einen Gegensatz bilden, welcher sonst kürzer durch „Evangelium" und „Propheten" ausgedrückt wird [1]). Das blosse Wort *τὸ εὐαγγέλιον* weist, wie gesagt, nicht auf schriftliche Urkunden der neutestament-

---

Maltzahn XI, B, 237 vgl. 188. — Es würden hierdurch die Apostel in einer schwer denkbaren Weise von jeder Autorschaft in Bezug auf die Evangelien ausgeschlossen. Dies auch gegen Jo. Delitzsch (de inspir. script. sacrae quid statuerint patres apostolici etc., 1872, p. 64sq.), welcher selbst ähnlich gegen die Meinung argumentirt, dass hier mündliche Heilsverkündigung und apostolische Lehre unterschieden würden.

1) So Phil. 9; Sm. 7: *προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῖν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται.* Sm. 5: *οὓς οὐκ ἔπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδ' ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα.* — Vgl. die Aufzählung bei Clem. Al. quis div., p. 961 Pott.

lichen Offenbarung. Es kann z. B. auch Sm. 5 die flüssige mündliche Verkündigung bedeuten, obwohl es den „Prophetieen“ und dem „Gesetz Mosis“ coordinirt ist, also den schriftlichen Urkunden der alttestamentlichen Offenbarung, welche überhaupt gar nicht anders als in ihren schriftlichen Urkunden den Christen zugänglich sind und auf die Gegenwart wirken. Denn den gleichen Rang eines Zeugnisses gegen die Irrlehrer erhalten dort die je und dann sich ereignenden Martyrien. Wieviel mehr kann die stetige Predigt des Evangeliums dazu dienen! Anders steht's mit Sm. 7; denn schon die Tempusform [1]), in welcher dort der das Evangelium vor den Propheten auszeichnende Offenbarungsinhalt angegeben wird, zeigt, dass es dem Ignatius geläufig ist, das Evangelium auch als die ein- für allemal vollbrachte und seitdem objectiv vorliegende, als Auctorität der Gemeinde gegenüberstehende neutestamentliche Heilsverkündigung vorzustellen. Das heisst mit anderen Worten, die neutestamentliche Offenbarung, das Evangelium im weitesten Sinn des Worts, ist für ihn bereits schriftgeworden, wie die alttestamentliche. Das bezeugt auch sein Bericht über die Disputation mit den Irrlehrern (Phil. 8; s. oben S. 373 ff.). Es gibt bereits *ἀρχεῖα*, welche die neutestamentlichen Heilsthatsachen beurkunden, und auch diese Schriften können *τὸ εὐαγγέλιον* genannt werden, und deshalb kann dies Wort als näherbestimmende Apposition zu *τὰ ἀρχεῖα* hinzutreten. Ignatius selbst weist mit einem *γέγραπται* [2]) auf diese anerkannten Urkunden der christlichen Offen-

1) Den Aorist oder das Präsens hätte Ignatius wählen müssen, wenn er an das geschichtliche Factum der grundlegenden Predigt der Apostel oder an die fortlaufende kirchliche Verkündigung gedacht hätte.

2) Nur noch zweimal gebraucht es Ignatius und zwar zur Einführung alttestamentlicher Aussprüche: Eph. 5 wird Prov. 3, 34; Mgn. 12 Prov. 18, 17 so citirt. Ausserdem scheint nur noch Tr. 8, wie schon der Uebergang in Rede Gottes zeigt, eine wörtliche Anführung beabsichtigt. Genau ist sie nicht, denn das einleitende *οὐαὶ δι' οὗ* findet sich weder Jes. 52, 5, noch Röm. 2, 24 (vgl. 1 Tim. 6, 1), noch auch Clem. ad Cor. I, 1. 47 (vgl. meine Schrift über Hermas, S. 407 f.), sondern nur bei Schriftstellern, die sonst von Ignatius sich abhängig zeigen (s. oben S. 294, Anm. 1). Wichtiger für die vorliegende Frage

barung hin; der Streit dreht sich nur darum, ob diese Urkunden eben das bezeugen, was Ignatius mit der Kirche darin findet, was er aber auch als unverrückbare Grundlage des Christenthums festhalten würde, wenn es kein schriftliches Zeugnis dafür gäbe. Dass aber Ignatius, anstatt einen ziellosen exegetischen Streit mit Leuten fortzusetzen, welche nicht von Christus lernen, sondern Recht behalten wollen, sich auf die Selbstgewissheit des kirchlichen und seines persönlichen Glaubens zurückzieht, beweist nichts gegen die Bedeutung des schriftgewordenen Evangeliums für die Kirche seiner Zeit. Die Coordinirung von Evangelium und Aposteln in Phil. 5 beweist vielmehr, dass ihm gewisse Schriften, in welchen das Evangelium concret geworden ist, als apostolische Verkündigung des Evangeliums und Halt der Kirche gelten.

Die neutestamentliche Offenbarung, deren Verkündigung das schriftliche wie das mündliche Evangelium ist, besteht in Thaten und Leiden, aber auch in Worten Christi. Wenn in der Bezeichnung Christi als λόγος θεοῦ (Mgn. 8), als γνώμη τοῦ πατρός (Eph. 3), als γνῶσις θεοῦ (Eph. 17) zunächst auch nur der allgemeinere Gedanke ausgesprochen ist, dass Christus in seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung die vollkommene Offenbarung Gottes, der zur Person gewordene Heilsgedanke und Heilswille Gottes ist, so ist doch, wenn man verstehen will, was „das Evangelium“ des Ignatius ist, nicht zu übersehn, welches Gewicht er gerade auch auf die Worte Jesu, sowohl auf die Gebote [1]) als auf die Lehre, legt. Christus ist der untrügliche Mund, durch welchen der Vater wahrhaft ge-

ist, dass bei Ignatius altttestamentliche Anklänge unvergleichlich seltener sind als neutestamentliche. Unverkennbare Bezugnahmen finden sich Sm. 1 auf Jes. (5, 26;) 49, 22; 62, 10 und Mgn. 13 auf Ps. 1, 2f. An letzterer Stelle ist unbedingt mit L[1] (prosperentur cf. Ps. 1, 3 vulgata) κατευοδωθῇ zu lesen (cf. G[2]). Die Bevorzugung von κατευοδωθῆτε G[1] würde dem Ignatius einen ihm völlig fremden griechischen Accusativ πάντα aufbürden; er entstand aus der unrichtigen Verbindung dieses Verbs mit σαρκὶ καὶ πνεύματι.

1) Eph. 9; Rom. inscr.; Mgn. 2. Vgl. hiezu und zu allem Folgenden die Charakteristik der pseudoclementinischen Ansichten in meiner Schrift über Hermas, S. 145f.

redet hat [1]). Seine Worte waren Thaten, wie seine stummen Thaten ein würdiger Ausdruck des göttlichen Willens waren [2]). Wie die köstliche Salbe, die er sich übers Haupt giessen liess, das Haus mit Duft erfüllte, so hat sich von ihm aus die belebende Heilslehre in der Kirche verbreitet [3]), d. i. der Gottesglaube, um dessentwillen er sich hat kreuzigen lassen (Eph. 16; Mgn. 9). Wer das Wort Jesu wahrhaft besitzt, kann ihn auch jetzt vernehmen, wo er äusserlich betrachtet schweigt (Eph. 15). In der That redet er auch jetzt noch zu den Christen und ist ihr einziger Lehrer, ausser dem sie keinen anderen hören (vgl. auch Eph. 6; Mgn. 9). So konnte man von den Worten Jesu nicht reden und hat es, wie die neutestamentlichen Briefe zeigen, nicht gethan, ehe die mündliche Predigt Jesu selber in anerkannt glaubwürdigen Schriften der Kirche vorlag, ehe auch diese Seite seiner geschichtlichen Erscheinung, um mit Phil. 5 zu reden, an einem [geschriebenen] Evangelium eine zweite, nun aber bleibende sarkische Existenz gewonnen hatte. Nur dann ist es auch zu verstehn, wie neben das Zeugnis, welches Jesus den Propheten ertheilt hat, die Erwähnung derselben im Evangelium der neuen Hoffnung treten kann [4]). Da das mündliche Zeugnis Jesu Bestandtheil des Evangeliums geworden ist, so haben die

---

1) Rom. 8; cf. Clem. ep. ad Jacob. 1.

2) Eph. 15. Das von A G^2 L^2 (autem) nicht bestätigte *οὖν* zwischen *εἷς* und *διδάσκαλος* (G^1 L^1; Antioch. mon. hom. 22, p. 50 E) ist festzuhalten. Da es nur dann etwas Schönes ist, zu lehren, wenn dem Wort die That entspricht, so sei Christus unser Meister, d. h. so lasst uns ihm nachfolgen, bei dem beides in schönstem Einklang stand. *Διδάσκαλος* ist er zunächst als der Redende; aber auch in seinem Thun ohne Worte will er als Lehrmeister erkannt und gleichsam gehört werden von denen, welche durch Aneignung seines Worts seine Schüler geworden sind. Durch Nachahmung Jesu sollen und können sie nach der Vollkommenheit streben, dass auch sie durch ihre Worte Thaten thun und durch ihr schweigsames Handeln als das, was sie sind, erkannt werden.

3) Eph. 17. Das *ἀφθαρσίαν* ist nach Phil. 9 fin. zu erklären. Vgl. auch 2 Kor. 2, 16.

4) Phil. 5 heisst es von den Propheten: *ὄντες ἀξιαγαπητοὶ καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι, ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς καινῆς* (s. oben S. 429, Anm. 4) *ἐλπίδος*.

Propheten, denen jenes gilt, eben damit eine Stelle in diesem gefunden; sie finden sich in diesem mitaufgezählt als Genossen der neutestamentlichen Hoffnung. Es heisst nicht, dass man sie, wo man das Evangelium predigt, mitaufzählt; somit kann auch *τὸ εὐαγγέλιον* nur das schriftlich fixirte Evangelium sein, die in Schriften objectivirte apostolische Verkündigung der neutestamentlichen Offenbarung. Dass Ignatius darum die Verfasser dieser Schriften durchweg für Apostel gehalten habe, oder dass er nur diejenigen apostolischen Schriften, welche Evangelium im engeren Sinn des Wortes enthalten, als Auctorität betrachtet habe, folgt natürlich nicht aus Phil. 5. Schon, dass er die Apostel als das Presbyterium der Kirche betrachtet [1]), verwehrt diese Einschränkung. Der eigenthümliche Beruf der Presbyter ist nicht die Predigt des Evangeliums, sondern die Regierung der Gemeinde unter der oberen Leitung des Bischofs, und die damit ihnen obliegende Lehre ist zunächst Anweisung zum richtigen Verhalten. Und gerade unter diesem Gesichtspunct betrachtet Ignatius vornehmlich die Lehre der Apostel. Das *διατάσσεσθαι* ist die den Aposteln zustehende Form schriftlicher Belehrung der Gemeinden, welche Ignatius sich nicht anmassen will (Tr. 3; Rom. 4). Die *διατάγματα. τῶν ἀποστόλων* (Tr. 7) sind Normen, von welchen sich das Gemeindeleben nicht entfernen darf. Da aber die Apostel „sich Christo und dem Vater und dem heiligen Geiste unterordneten" (Mgn. 13), da ferner Christus ebenso durch sie, als vorher unmittelbar durch sich selbst handelte (Mgn. 7), und da endlich das Evangelium, welches auch die Worte Jesu enthält, durch die mündliche und schriftliche Verkündigung der Apostel der Kirche vermittelt ist, so liegt nur ein ampflificirender Ausdruck desselben Gedankens vor in der Ermahnung: *σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῖ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων* (Mgn. 13). Darum eben, weil die Apostel die Gebote und Anordnungen des obersten Bischofs, Christi oder Gottes, der Kirche nicht bloss einmal verkündigt haben, sondern noch immer durch ihre

1) Vgl. ausser Phil. 5 noch Tr. 2. 3; Sm. 8; Mgn. 6. 7.

Schriften verkündigen, vergleicht sich ihre Stellung zur Gesammtkirche mit der des Presbyteriums zur Einzelgemeinde. Sie bilden ein einheitliches Collegium wie die Presbyter jeder Gemeinde. Ignatius weiss nichts von einem trennenden Unterschied unter ihnen. Er nennt neben Paulus den Petrus (Rom. 4), spricht von einem συνέδριον τῶν ἀποστόλων Mgn. 6, einem σύνδεσμος ἀποστόλων (Tr. 3) und sieht „die Apostel" ohne Unterschied als Organ der regierenden und gesetzgeberischen Thätigkeit Christi (Mgn. 7. 13), und als massgebende Verkündiger des Evangeliums an (Phil. 5). Er theilt also die Ueberzeugung der altkatholischen Kirche, dass es eine einheitliche apostolische Lehre gibt, an welche die nachfolgenden Generationen der Kirche gebunden sind [1]).

Es ist nicht die Gewohnheit des Ignatius, sich auf einzelne evangelische Mittheilungen, Lehraussagen und Anordnungen der Apostel und damit auf die ἀρχεῖα des Christenthums zu berufen; sondern dieses selbst, die geschehenen Heilsthatsachen, welche im Glauben der Kirche und in ihren beseligenden Folgen fortleben, die Stiftungen Christi und der Apostel, welche überall in der Kirche gehalten werden, und vor allem die dermalen unsichtbare Einwohnung Christi [2]), diese Gemeingüter aller Christen sind die Einheitsbande, welche sie zur Kirche vereinigen. Diese allgemeine Kirche, zu welcher die auf einander folgenden Generationen der Christenheit, und selbst die alttestamentlichen Frommen, die Jesus auferweckt hat [3]), gehören, ist ihrem Wesen und ihren wesentlichen

1) Vgl. z. B. Clem. Al. strom. VII, p. 900: μία γὰρ ἡ πάντων γέγονε ἀποστόλων ὥσπερ διδασκαλία οὕτως δὲ καὶ ἡ παράδοσις.

2) Vgl. besonders Eph. 15 fin. mit Mgn. 15 fin.; Rom. 6 fin.

3) Phil. 9 heisst es nach Aufzählung aller derer, welche durch Christus als die Thür zu Gott eingehn, nämlich der Patriarchen, Propheten, Apostel und der Kirche: πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ. Dies ist aber nur ein Ausdruck für die „communio sanctorum" (cf. Phil. 5 in ähnlichem Zusammenhang ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ; cf. Phil. 3. 8), während ἡ ἐκκλησία vorher die gläubigen Christen im Unterschied von den vorchristlichen Frommen bezeichnet. S. oben S. 315, Anm. 3. Die Sache versteht sich nach den sonstigen Aussagen über die Propheten Phil. 5; Mgn. 8. 9 von selbst.

Elementen nach unsichtbar. Aber trotz des Mangels äusserer Darstellung ihrer Ganzheit und Einheit ist Einheit ihr wesentlich. Haupt und Glieder, Christus und Gemeinde, aber auch die Glieder der Gemeinde unter einander sind untrennbar. Gott selbst, mit dessen Gegenwart Einheit gegeben ist, verheisst der Kirche die Erreichung des in ihrer Idee als Leib Christi ausgesprochenen Zieles (Tr. 11; cf. Eph. 5). Vorläufig kommt die Einheit der Kirche und die allgemeine Kirche selbst nur in der Einzelgemeinde zur Erscheinung. Die Glieder der Einzelgemeinde aber theilen nicht nur das miteinander, was aller Christen Gemeingut ist, sondern unter ihnen kommt auch die innere Zusammengehörigkeit und geistliche Einheit der Christen zu einer stetigen Darstellung in örtlicher Begrenzung und sichtbarer Aeusserlichkeit. Es gibt für die Vorstellung des Ignatius wie in der damaligen Wirklichkeit nur Einzelgemeinden ohne äusserliche Verbindung unter einander, aber auch eine ihrem Wesen nach unsichtbare allgemeine Kirche, welche mehr ist als die Summe der Einzelgemeinden, weil sie über die irdische Sichtbarkeit übergreift. In jeder Einzelgemeinde, also in jedem ihrer sichtbaren Theile, stellt sich diese allgemeine Kirche abbildlich dar [1]). Was aber die Einzelgemeinde zu einem besonderen Theile der Kirche macht, worin sich das Ganze nach verjüngtem Massstab darstellt, ist zunächst der Ort, an dem sie wohnt, der Raum, der sie von anderen Christen trennt, also nach der Ausdrucksweise des Ignatius etwas Fleischliches (Rom. 9). Daher scheut er sich auch nicht, das besondere Verhältnis zwischen der Einzelgemeinde und ihrem Bischof als ein sarkisches zu bezeichnen [2]). Wie heilsam und heilig

---

1) Dieselbe Anschauung liegt übrigens der Ausdrucksweise des Paulus (vgl. 1 Kor. 3, 9—17 mit Eph. 2, 20—22) zu Grunde, und ebenso den Visionen des Hermas, dem die römische Gemeinde mit der Kirche aller Orte und Zeiten in Eins zusammenfliesst.

2) Eph. 1; s. oben S. 254, Anm. 1. Vgl. den Gegensatz des sichtbaren und des unsichtbaren Bischofs, an dessen Stelle nachher der von σάρξ und θεός tritt, Mgn. 3.

es sein mag, es gehört der Welt der Erscheinung an. Gerade im Gegensatz zu der aller sichtbaren Organisation ermangelnden Gesammtkirche ist die Ortsgemeinde für die nächste Betrachtung eine irdisch menschliche Genossenschaft. Aber sie ist Kirche, in ihr wohnt Gott und Christus. Ist überall da, wo Christus ist, die katholische Kirche, so ist diese in jeder Einzelgemeinde, das Unsichtbare im Sichtbaren, das Allgemeinen im Besonderen. Dass die Gemeinde einen Menschen zum Bischof hat, hebt ihre Beziehung zu dem „unsichtbaren Bischof“ (Mgn. 3) natürlich nicht auf und macht sie nicht überflüssig. Man kann von einer augenblicklich ihres Bischofs beraubten Gemeinde sagen, Gott oder Christus allein sei ihr Hirt und Bischof (Rom. 9); aber eben damit ist gesagt, dass er es auch da ist, wo es einen sichtbaren Bischof gibt (ad Pol. inscr. u. 8; Mgn. 3). Von da aus wollen die Vergleichungen zwischen den Gemeindevorstehern und den unsichtbaren Regierungsgewalten der Kirche verstanden werden.

Ist die Ortsgemeinde Typus der Kirche, so ist der Bischof, welcher einzig in seiner Art die Gemeinde regiert, selbstverständlich Typus Gottes oder Christi (Tr. 2. 3; Mgn. 6; Anh. I, 22), Typus aber mit der zwiefachen Bestimmtheit, dass er sichtbarer oder sarkischer Weise ist, was Gott oder Christus unsichtbarer oder geistlicher Weise ist, und dass er es in dem engeren Kreis der Ortsgemeinde ist, während Gott oder Christus es für die Kirche des Erdkreises und aller Zeiten ist, nämlich Aufseher, Hirt [1]), Regent. Sehr nahe lag es dann weiterhin, das Presbytercollegium dem Apostelcollegium zu vergleichen, zumal wenn ihm bekannt war, dass ein Apostel die Gemeindeältesten als ihr *συμπρεσβύτερος* angeredet hatte (1 Petr. 5, 1) und ein anderer freilich in anderem Sinn den Namen *ὁ πρεσβύτερος* ständig geführt hatte [2]). Wie Christus die Apostel von seinen Rathschlüssen in Kenntnis gesetzt und zur Ausführung seiner Entschliessungen in

1) Vgl. ausser Rom. 9 noch Phil. 2.

2) 2 Joh. 1; 3 Joh. 1. Vgl. Stud. u. Krit. 1866, S. 664 f. und Vorrede zum Hermas, S. VI ff.

Bezug auf die Kirche berufen hat, so ähnlich wird sich innerhalb der Einzelgemeinde das Verhältnis des Bischofs zu den Presbytern ganz abgesehn von den Wünschen des Ignatius gestaltet haben, wo der monarchische Episkopat bestand. Für die Diakonen blieb keine Stelle in dieser Vergleichung; es findet sich keine ebenso stetige Parallelisirung derselben mit einem Element der unsichtbaren allgemeinen Kirche. Wo Gott und nicht Christus als Urbild des Bischofs vorgestellt wird (Mgn. 6; Tr. 3), werden die Diakonen mit Christus, dem *διάκονος πάντων*, um mit Polykarp zu reden (ad Philipp. 6), verglichen. Wo dagegen Christus statt Gottes als oberster Bischof und Urbild des Bischofs vorgestellt wird, wird die Ehrerbietung gegen die Diakonen der Achtung vor den Geboten Gottes gleichgestellt [1]).

Sind die Christen eines Ortes erst dadurch, dass sie ein unter Bischof, Presbytern und Diakonen verfasstes Gemeinwesen sind, eine Kirche, ein die Idee der Kirche darstellendes Ganze (Tr. 3; s. oben S. 300), so ergibt sich die Forderung der Unterordnung unter die Gemeindevorsteher von selbst aus dem Wesen der Kirche, welche in der Einzelgemeinde zur Darstellung kommen soll. Aber auch ohne Rücksicht auf die Idee der allgemeinen Kirche gilt die Einheit des gemeindlichen Lebens als der normale, dem religiösen Leben förderlichste Zustand und Kirchlichkeit aller Cultushandlungen als die dem Wesen dieser Handlungen entsprechende Ausübung. Nun aber hat die Gemeinde an ihrer Obrigkeit, und besonders an dem einen Bischof ihre in die Erscheinung tretende Einheit, und alles, materiell betrachtet, kirchliche Handeln [2])

1) Sm. 8: *τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς θεοῦ ἐντολήν*. Dasselbe wird Tr. 13 vom Bischof gesagt; Mgn. 2 wird der Diakonus Zotion gelobt, *ὅτι ὑποτάσσεται ἐπισκόπῳ ὡς χάριτι θεοῦ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Dass damit nicht etwa die einzelnen Aemter als göttliche Gebote, als von Gott und Christus gebotene Institutionen bezeichnet werden sollen, sondern nur rücksichtlich ihrer Ehrwürdigkeit damit verglichen werden, sieht man deutlich in Tr. 13: *τῷ ἐπισκόπῳ ὡς τῇ ἐντολῇ*. Der Bischof kann doch nicht das eine Gebot Gottes sein.

2) Sm. 8: *τὰ ἀνήκοντα εἰς τὴν ἐκκλησίαν*.

wird formell kirchlich erst dadurch, dass es durch die die Gemeinde vertretenden Vorsteher und unter deren Leitung geschieht, während es im anderen Fall ein privates Handeln ist [1]). Daher gehen bei Ignatius die Ermahnungen zur Pflege der Gemeindeeinheit und zu kirchlicher Ausgestaltung des religiösen Lebens stets Hand in Hand mit der Ermahnung zur Unterordnung unter die Vorsteher. Enger Zusammenschluss aller Gemeindeglieder in einmüthigem Gehorsam und fester Anschluss Aller an Bischof und Presbyter ist allseitige Heiligung des Gemeindelebens [2]). Weil in Ephesus die Presbyter mit dem Bischof zusammenstimmen, und die Gemeindeglieder sich der Uebereinstimmung mit dem Bischof befleissigen, so bilden sie insgesammt einen Christus preisenden Sängerchor [3]). In göttlicher Eintracht Alles thun, heisst, es unter der Leitung der Vorsitzenden thun (Mgn. 6). Absonderung von dem gemeinsamen Gottesdienst ist geradezu Auflehnung gegen den ihn leitenden Bischof, und ein von den Vorstehern unabhängiges kirchliches Handeln ist Selbstausschluss aus der in gemeinsamem Gottesdienst sich darstellenden kirchlichen Gemeinschaft (Eph. 5; Tr. 7; oben S. 340 f.).

Der gewöhnliche Ausdruck für das richtige Verhalten

---

1) Vgl. besonders Mgn. 7, wo *ἄνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων* soviel heisst wie *ἰδίᾳ* und den Gegensatz bildet zu *ἐπὶ τὸ αὐτό* (s. oben S. 345 f.). Nach Eph. 5 ist das Gebet der ganzen Gemeinde das Gebet des in ihrem Namen betenden Bischofs. Es ist das keine Theorie, sondern einfachste Wiederspiegelung der Wirklichkeit.

2) Eph. 2. Der von G[2] beeinflusste mediceische Text ist nach L[1] A zu purificiren und so zu lesen: *ἵνα, ἐν μιᾷ ὑποταγῇ κατηρτισμένοι, ἐπιτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ, κατὰ πάντα ἦτε ἡγιασμένοι.* Dass sich statt des seltenen *ἐπιτασσόμενοι* ein *ὑποτασσόμενοι* einschlich, bedarf keiner Erklärung; eine Spur des Ursprünglichen zeigt L[2], nur an verkehrter Stelle, wenn man mit m rg pl „in una praeceptione“ (*ἐπιταγῇ* statt *ὑποταγῇ*) liest statt „perfectione“ der Uebrigen. Hinter dem Bischof und den Presbytern drein sollen sich Alle in Reih und Glied aufstellen. Bei *κατηρτισμένοι* fiel dem Interpolator die richtige Parallele 1 Kor. 1, 10 ein.

3) Eph. 4. Die Cither (Bischof) mit ihrem Saitenspiel (Presbyter) leitet den Gesang des Chors (Gemeinde).

gegen die Vorsteher ist ὑποτάσσεσθαι [1]), daneben ἐντρέπεσθαι [2]). Aber es ist wohl zu beachten, dass Ignatius mit beiden Worten auch das gegenseitige Verhalten aller Gemeindeglieder beschreibt, welche sich gegenseitig nicht fleischlich, sondern als Glieder der Gemeinde ansehn und darauf bedacht sein sollen, Einheit und Frieden zu wahren [3]). Im gegliederten Gemeinwesen ist überhaupt, wie schon Clemens im Brief an die Korinther eifrig gepredigt hatte, Einheit und Einigkeit nicht möglich ohne eine mannigfach abgestufte und auch wechselseitige Unterordnung. Im Verhältnis zu den von Amts wegen Leitenden ist selbstverständlich die Einheit mit ihnen [4]) wesentlich nur in Form der Unterordnung unter sie zu pflegen. Aber es ist wiederum nicht zu übersehn, dass die stärksten Vergleiche, wodurch die erforderliche Unterordnung unter die Oberen veranschaulicht wird, auch für das gegenseitige Verhältnis der Christen zu einander gebraucht werden (vgl. Mgn. 13 mit Mgn. 7). Es ist ferner nur eine Mannigfaltigkeit des Ausdrucks für den gleichen Gedanken, wenn Ignatius bald die Träger aller drei Gemeindeämter [5]), bald Bischof und Presbyter [6]), bald den

1) Mgn. 2. 13; Tr. 2. 13; ad Pol. 6. Das Substantiv Eph. 2; in einer Ermahnung an den Bischof (ad Pol. 2): τοὺς λοιμοτέρους ἐν πραΰτητι ὑπότασσε. Sehr häufig gebraucht ὑποτάσσεσθαι Clemens (ad Corinth. I, 1. 2. 38. 57). Weitere Synonyma sind ἐπιτάσσεσθαι Eph. 2 (s. S. 441, Anm. 2), ὑπακούειν Eph. 20, ἐπακούειν Mgn. 3, συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ Eph. 4, προσέχειν τῷ ἐπισκόπῳ Phil. 7; ad Pol. 6 (cf. Tr. 4; Sm. 7 dasselbe Verb).

2) Tr. 3; Sm. 8; Mgn. 3: πᾶσαν ἐντροπὴν ἀπονέμειν.

3) Mgn. 6: πάντες οὖν, ὁμοήθειαν θεοῦ λαβόντες, ἐντρέπεσθε ἀλλήλοις, καὶ μηδεὶς κατὰ σάρκα βλεπέτω τῷ πλησίον, ἀλλ' ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ ἀλλήλους διαπαντὸς ἀγαπᾶτε. Mgn. 3: ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις. Cf. Clem. ad Cor. I, 38; Pol. ad Philipp. 10. Die Grundstelle ist Eph. 5, 21.

4) Gerade auch für das Verhältnis zu den Oberen dieser Ausdruck Phil. inscr.; Mgn. 6 fin.; cf. 7 init. Vgl. die Bilder Eph. 4. 5.

5) Mgn. 6. 13; Tr. 2. 3. 7; Phil. inscr. 4. 7; Sm. 8. 12; ad Pol. 6.

6) Eph. 2; Tr. 13; Mgn. 7, nachdem kurz vorher alle drei Aemter

Bischof allein [1]) als Auctoritätspersonen nennt. Wenn dabei besonders die Diakonen zurücktreten, so entspricht es ihrer Stellung und Befugnis; aber charakteristisch ist es jedenfalls für die Denkweise des Ignatius, dass er gerade von den Diakonen stets mit besonderer Auszeichnung redet. Schon die vorhin (S. 440) besprochenen Vergleichungen zeigen das, wie die regelmässig wiederkehrenden Beiwörter [2]) und die Angelegentlichkeit, mit welcher gerade für sie von Allen Respect gefordert wird (Tr. 3), und endlich die starke Betonung der Heiligkeit gerade ihres verhältnismässig untergeordneten Dienstes (Tr. 2; Sm. 10). Tritt hierin das Streben zu Tage, gerade demjenigen Ehre zuzuwenden, dessen saurer Dienst sie nicht unmittelbar mit sich bringt, so war andrerseits eine besonders dringende Empfehlung der Unterordnung Aller unter den Bischof in dem Grundgedanken der ignatianischen Ermahnungen begründet. Denn worin hätte sich die Einheit der Ortsgemeinde greifbarer dargestellt als in dem einen Bischof (Phil. 4), der als Hirte der ganzen Heerde vorangeht (Phil. 2), durch welchen die ganze Gemeinde ihr gemeinsames Gebet vor Gott bringt (Eph. 5) und durch den alles wirklich gemeindliche Handeln [3]) sich vollzieht. Bei einem Presbytercollegium war es möglich, dass Jemand im Einklang mit einem Glied dieses Collegiums und doch sammt diesem unabhängig von der Gesammtheit, also unkirchlich handelte. Nur der Bischof repräsentirt die ganze Gemeinde und repräsentirt sie ganz; an ihm hat auch das Presbyterium seine

---

genannt waren. Auch Tr. 2. 3 ist die Abstufung und namentlich eine Unterscheidung zwischen den beiden oberen und dem dritten Amte erkennbar.

1) Eph. 3—6; Mgn. 3. 4; Phil. 3. 7 (nachdem im selben Kapitel alle drei genannt waren, ebenso Sm. 8); ad Pol. 5. 6 (aber unmittelbar darauf die drei, ebenso Tr. 7); Sm. 9.

2) Er nennt sie seine *σύνδουλοι* Phil. 4; Sm. 12; Eph. 2; Mgn. 2 oder *οἱ κατὰ θεὸν διάκονοι* Mgn. 13; cf. Eph. 2 (*τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων* Mgn. 6).

3) Vgl. oben S. 325 in Bezug auf die Gesandtschaften.

Einheit [1]). Daher ist es natürlich, dass die Ermahnung zur Unterordnung unter die Gemeindeobrigkeit zum Zweck der Wahrung der Gemeindeeinheit, sehr häufig die kurze Form einer Ermahnung zum Anschluss an den Bischof, der Unterordnung unter ihn annimmt. „Wo der Bischof ist, da erscheine die Menge" (Sm. 8); wohin der Hirte führt, dahin folge ihm die Heerde (Phil. 2)!

Aus dieser Darlegung wird erhellen, wie unrichtig man den Ignatius verstanden hat, wenn man ihm die Absicht zugeschrieben hat, den Episkopat zu empfehlen oder diesem Amt im Unterschied von den übrigen zu mehrerer Herrlichkeit zu verhelfen. Wie er überhaupt starken Ausdruck liebt, so redet er auch vom Beruf des Bischofs in Ausdrücken, die man in einer kirchenrechtlichen Abhandlung nicht ertragen könnte. Aber z. B. die Vorstellung vom Bischof als Typus Gottes oder Christi hat doch keinerlei Aehnlichkeit mit der Phrase, dass „der Bischof wesentlich der Repräsentant und das Organ Gottes und Christi" sei (Baur I, 65), und besagt bei näherer Betrachtung ziemlich wenig, wenn gleichzeitig auch die Diakonen, die als Küster, Boten und Briefträger dienen, als Typus Christi betrachtet und das Presbyterium mit einer Rathsversammlung Gottes verglichen wird. Diese Typologie erklärte sich uns aus der nachgewiesenen Idee einer Congruenz zwischen der allgemeinen Kirche und der Einzelgemeinde. Selbstverständlicher Weise meint Ignatius, dass diese Idee nicht nur wahr, sondern auch fruchtbar sei; er würde sie nicht so oft aussprechen, wenn er nicht der Meinung wäre, dass das Verhalten der Gemeindeglieder gegen ihren Bischof sich darnach bemessen sollte, dass der Bischof in seinem kleinen Kreise und in sarkischer Weise ein Abbild des allgemeinen unsichtbaren Bischofs ist. Es gilt ihm als Merkmal wahrhaft christlicher Gesinnung, wenn die Trallianer

---

1) Das liegt in der Vergleichung Eph. 4. Die übrigen Gemeindevorsteher werden auch Phil. inscr. und c. 3 im Ausdruck so mit dem Bischof zusammengeschlossen, dass der Bischof als Einheitspunct der Träger kirchlichen Amtes innerhalb der Ortsgemeinde erscheint.

ihrem Bischof, wie Jesu Christo, sich unterordnen (Tr. 2). Die Presbyter von Magnesia, welche ihrem jungen Bischof Ehre erweisen, erweisen sie eigentlich nicht ihm, sondern dem Vater Christi, dem allgemeinen Bischof (Mgn. 3). Aber solche Aeusserungen verlieren den Schein einer Vergötterung der Bischöfe sofort, wenn man die Erläuterungen beachtet. Nur die volle Aufrichtigkeit und die religiöse Wurzel des Respects vor dem Bischof soll ausgedrückt sein; denn es wird die allgemeine Regel daraus gefolgert, dass die Christen zur Ehre dessen, der sie gewollt, d. h. zum Heil bestimmt hat, und ohne alle Heuchelei [dem Bischof] Gehorsam leisten sollen, weil ein heuchlerischer, auf Täuschung des Bischofs berechneter Gehorsam noch etwas Anderes als Täuschung des Bischofs, nämlich der Tendenz nach eine Ueberlistung des unsichtbaren Bischofs, Gottes, ist. Darüber aber hat man nicht menschlichem Fleisch, nicht dem der Täuschung ausgesetzten irdischen Bischof, sondern dem Gott, der das Verborgene sieht, Rechenschaft zu geben (Mgn. 3). Auch die geradezu ausgesprochene Forderung, dass man den Bischof wie den Herrn selbst ansehn müsse (Eph. 6), verliert ihr Befremdliches, sowie man die voraufgeschickte Begründung beachtet. Sie ergibt sich aus dem allgemeinen Grundsatz, dass Jeder, welchen Gott, der Herr des Hauses, mit einem besonderen Verwalteramte betraut hat, wie sein Auftraggeber aufgenommen werden soll. Aber einen „das Gemeinwesen betreffenden Dienst“, wie das bischöfliche Amt Phil. 1 genannt wird, haben die Presbyter und die Diakonen, „die Diener der Geheimnisse Gottes“ und „der Kirche Gottes“ (Tr. 2) nicht minder, als der Bischof. Nur in dem Masse, als das Amt des Bischofs einflussreicher ist, wird auf diesen die allgemeine Regel mit grösserem Nachdruck und häufiger angewandt. Es muss hier ferner wieder daran erinnert werden, dass nach der Ansicht des Ignatius, wie in der Wirklichkeit, der Episkopat lediglich Gemeindeamt war (oben S. 306 ff.), und dass Ignatius nie auf den Gedanken geräth, dadurch für den Bischof eine auszeichnende Stellung zu gewinnen, dass er ihm im Unterschied von den übrigen Gemeindevorstehern eine

über die Grenzen der Ortsgemeinde übergreifende Bedeutung zuschriebe. Die Bischöfe sind ihm nicht Nachfolger der Apostel [1]), denn der Apostolat ist nach Ignatius das Presbyterium der allgemeinen Kirche und ebensowenig wie der Episkopat Christi oder Gottes in eine besondere Beziehung zu irgend einer einzelnen Gemeinde oder mehreren gesetzt, der Episkopat dagegen durchaus local beschränkt. Wäre Ignatius des Gedankens der späteren Kirche fähig, dass die Bischöfe die Nachfolger der Apostel, Erben ihres Amtes seien, so würde er nicht beharrlich die Presbyter der Gemeinde mit ihnen vergleichen können. Noch weniger sind die Presbyter Nachfolger der Apostel; es gab deren ja schon, als noch die Apostel die Kirche regierten, und die Beziehung der Apostel zu Christus und zur allgemeinen Kirche, deren Abbild das Verhältnis des Presbyteriums zum Bischof und zur Ortsgemeinde ist, besteht noch in Kraft (Phil. 5; s. oben S. 430 ff.), ebenso wie der allgemeine unsichtbare Episkopat Christi und Gottes über dem sichtbaren menschlichen Episkopat der Ortsgemeinde. Eine specifische Würde des Episkopats im Unterschied von den übrigen Gemeindeämtern ist in dieser Typologie gerade nicht ausgesprochen [2]). Alle drei Aemter haben in den unsichtbaren Elementen der Gesammtkirche ihre Urbilder, haben darum zwar nicht gleiche, aber gleichartige Würde und Auctorität als Leiter des Gemeindelebens und

1) Dass ihnen insbesondere die Verordnungen der Apostel überliefert seien, hat Lipsius I, 56f. zwischen den Zeilen von Tr. 7 gelesen. Ueber das Misverständnis von Tr. inscr. s. oben S. 415.

2) Wenn Baur I, 72 schon darin einen Grundunterschied zwischen dem Bild der Kirchenverfassung bei Clemens von Rom und dem des Ignatius gefunden haben wollte, dass bei jenem dem alttestamentlichen Hohepriester nicht etwa der Bischof, sondern Christus entspreche (c. 40 cf. 58), so übersah er, dass auch Ignatius nie den Bischof, sondern nur einmal Christus als Hohepriester bezeichnet (Phil. 9). Es fehlt bei Ignatius jede Andeutung priesterlichen Charakters der Gemeindevorsteher, wie sie bei Clemens zu finden ist (vgl. meinen Hermas, S. 117), obwohl Ignatius vom alttestamentlichen Cultus Bezeichnungen des christlichen entlehnt (s. oben S. 339 ff.).

Organe der Gemeindeeinheit [1]). Die hervorragende Würde des Bischofs besteht einzig darin, dass er thatsächlich an der Spitze der von ihm geleiteten Gemeinde und der ihm untergeordneten anderen Vorsteher steht. Dass es in Rom damals noch keinen Bischof nach der Art der Bischöfe Asiens gab, hindert den Ignatius ebensowenig, auch diese Gemeinde als eine ächt christliche „mit jedem Gebot Christi geeinigte" Gemeinde von hervorragender Bedeutung für die Kirche zu betrachten, als Polykarp sich veranlasst sah, den Philippern zu rathen, dass sie für einen Bischof sorgen sollten. Es fehlte diesen Gemeinden eben nur eine der Formen, in welchen sich die Gemeindeeinheit ausprägte, aber darum nicht diese selbst und auch nicht die Möglichkeit und Pflicht, sie sich angelegen sein zu lassen.

Die Pflicht, die Einheit des Gemeindelebens zu pflegen durch Unterordnung unter die Vorsteher und besonders unter den Bischof, wird ebenso wie die allgemeiner ausgedrückten christlichen und kirchlichen Pflichten auf Gott bezogen, religiös motivirt. Die Versäumnis derselben wird je nach dem Grad ihrer Bewusstheit und Absichtlichkeit als Mangel an Gewissenhaftigkeit, als Auflehnung gegen Gott, als Teufelsdienst charakterisirt (vgl. oben S. 342 ff.), und die Pflege der Gemeindeeinheit, das Streben nach kirchlicher Gestaltung alles seiner Natur nach gemeinsamen religiösen Handelns und die davon unzertrennliche Unterordnung unter die Gemeindeobrigkeit erscheint als Bedingung der Theilnahme an den Heilsgütern (Eph. 2. 4. 5. 20; Tr. 2. 7; Phil. inscr.; Sm. 9; ad Pol. 6), weil es christliche Pflicht, weil es das gottgemässe Verhalten (Phil. 4; cf. Eph. 8) und das Christo entsprechende Leben (Phil. 3; Tr. 2) ist. Aber diese Urtheile, welche in den gewöhnlichen Darstellungen bis zur Unkenntlichkeit verzerrt sind [2]), gründet

1) Vgl. die beredte Darstellung bei Pearson II, 6.

2) Dahin gehört es z. B., wenn Bunsen II, 70 dem Ignatius der 7 Briefe die Idee unterschiebt, „dass die Christen sich nur an die Geistlichkeit als die Bürgen ihrer Seligkeit halten sollen", oder wenn Baur

Ignatius weder auf einen historischen Beweis, noch auf ein positives Gebot, sondern erstlich auf die ideale Auffassung der Ortsgemeinde als der concreten Erscheinung und des genau entsprechenden Gegenbilds der allgemeinen Kirche, und sodann auf die einleuchtende Zweckmässigkeit einer Einrichtung des Gemeindelebens nach jener Idee. Allerdings wird den independentistisch Verfahrenden das gute Gewissen darum abgesprochen, weil sie nicht „zuverlässig nach dem Gebot sich versammeln" (Mgn. 4) und in ähnlichem Zusammenhang an die Verordnungen der Apostel erinnert [1]). Aber auf einzelne Gebote Gottes und Christi oder einzelne Verordnungen der Apostel beruft sich Ignatius nie. Kein kirchliches Amt wird auf unmittelbare oder mittelbare göttliche Stiftung gegründet [2]), keine kirchliche Sitte auf apostolische Verordnung zurückgeführt. „Das Gebot", welchem gemäss das kirchliche Leben sich gestalten soll [3]), ist nicht ein einzelnes Gebot, sondern die Summe der Gebote, mit welchen geschmückt (Eph. 9), geeinigt (Rom. inscr.) und einstimmig (Phil. 1) rechte Christen leben. Es liegt also die Vorstellung zu Grunde, dass in dem allgemeinen durch Christus und die Apostel verkündigten göttlichen Willen, obwohl sein Wortausdruck nicht zur Bestätigung der einzelnen Forderungen der Gegenwart angerufen werden soll oder kann, diese Forderungen eingeschlossen sind, und dass aus der frommen Gesinnung von selbst der

---

I, 64 urtheilt, dass hier „die Gemeinschaft des einzelnen Christen mit der Kirche einzig nur von seiner Verbindung mit dem Bischof abhängig gemacht wird" (vgl. Hilgenfeld, S. 268), auch was Baur II, 99 von „unbedingter Auctorität" des Bischofs sagt.

1) Tr. 7. Vgl. auch Mgn. 13 init. mit dem Ende des Kapitels.

2) In Bezug auf Eph. 3 vgl. oben S. 299, über Phil. inscr. und c. 1 S. 328f., über die Vergleichungen Sm. 8; Mgn. 2; Tr. 13 S. 440, Anm. 1.

3) Mgn. 4. Vgl. zu dem absoluten *κατ᾽ ἐντολήν* auch Tr. 13 (*τῇ ἐντολῇ*) und Mgn. 2 (*νόμῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) und hiermit wieder das Attribut der römischen Gemeinde *χριστονόμος* (so ist mit L¹ Scur. Mart. Syr. A¹ A² gegen G¹ G² zu lesen). Die Mehrheit der Gebote auch Rom. inscr.; Eph. 9; Phil. 1; Polyc. ad Phil. 2, aber auch bei Polykarp der Singular c. 3. 4.

rechte kirchliche Sinn sich ergebe [1]). Darum fühlt Ignatius das Bedürfnis der Anlehnung seiner einzelnen Ermahnungen und Forderungen an die Auctorität einzelner Aussprüche Christi und der Apostel ebenso wenig, wie ihm sein christlicher Glaube von der Schrift abhängt. Noch weniger beansprucht er für sich selbst eine Auctorität, kraft deren man ihm folgen müsse, sondern wehrt auch den Schein, als ob er sich apostolische Auctorität anmasse, ausdrücklich ab (Tr. 3; Rom. 4). Er ist nur ein Christ, den „die Liebe nicht schweigen lässt“ (Eph. 3).

Viel auffälliger als dieser Mangel der Begründung seiner Rathschläge durch Berufung auf äussere Auctoritäten, und in der That misverständlich für Jeden, welcher die Briefe des Ignatius nicht als Briefe von bestimmter Veranlassung und mit bestimmtem Leserkreis betrachtet, ist dies, dass Ignatius auch das andere Bedürfnis kaum zu fühlen scheint, auf die Bedingtheit seiner Forderung kirchlichen Gehorsams durch die entsprechenden Eigenschaften und Leistungen der Gemeindeobrigkeiten hinzuweisen. Allerdings ermahnt er einmal die Diakonen zu untadeligem Wandel (Tr. 2), ehe er für sie Ehrerbietung von Allen fordert (Tr. 3), und dem Bischof von Smyrna legt er seine mannigfaltigen Pflichten dringend ans Herz (ad Pol. 1—5), darunter auch die der liebevollen Geduld mit Schwachheiten und Verkehrtheiten und der Unparteilichkeit gegen Alle und auch des brüderlichen Tons im Verkehr mit dem Einzelnen [2]). Die Forderung der Abhängigkeit alles gemeindlichen Lebens vom Bischof erscheint hier, wenn nicht bedingt, so doch unmittelbar ergänzt durch die Forderung ebenso durchgängiger Abhängigkeit des Bischofs von Gott (c. 4). Es kann auch nur natürlich erscheinen, dass Ignatius in dem einzigen an einen Bischof gerichteten Briefe den Bischof an seine Pflichten erinnert, dahingegen in den an Gemeinden gerichteten Briefen die Pflichten der Laien

1) Im einzelnen Fall wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Frommen sich ausnahmslos von der Separation fernhalten (Phil. 3).

2) Vgl. über ὁμοήθεια ad Pol. 1 oben S. 319, Anm. 2.

gegen die Geistlichen betont. Trotz alle dem bleibt es wahr, was der Katholik sagt [1]): „Er führt eine Sprache, die man nie von einem Protestanten hören wird“, und es ist unwahr, was der Protestant von seiner syrischen Blumenlese aus Ignatius sagt, dass hier das Urtheil darüber, ob ein Bischof in rechtem Glauben und christlicher Lehre stehe, „ausdrücklich auf das Gebiet des Gewissens, also des auf das Wort von Christus gestützten Glaubens“ gesetzt werde (Buns. II, 94). Eher das Gegentheil könnte man daraus folgern, dass er „das Verhältnis zum Bischof unmittelbar mit dem Verhältnis zu Gott in Verbindung setzt“, oder dass er schreibt: *τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν* (ad Pol. 6).

Ignatius setzt den Fall gar nicht, dass ein Bischof oder Presbyter auch unchristlich lehren und leben könnte, und gibt den Gemeinden weder Anweisung zur Bildung eines Urtheils darüber, noch zu einem dem entsprechenden Handeln im gegebenen Fall; und zwar aus dem einfachen Grunde thut er das nicht, weil er nicht Schriftsteller über kirchliches Leben ist, sondern an fünf Gemeinden Kleinasiens schreibt, von denen er zwei bei Gelegenheit seines Aufenthalts in Philadelphia und Smyrna aus eigener Anschauung kennen gelernt hat, und deren Bischöfe er ausnahmslos genauer zu kennen glaubt. In dem persönlichen Charakter dieser Bischöfe ist die unerlässliche Voraussetzung seiner Ermahnungen zum Gehorsam gegen sie bereits erfüllt, und eben deshalb wird auf deren persönlichen Charakter so oft hingewiesen. Als was für ein Mann Polykarp über die Grenze seiner Gemeinde hinaus bekannt war, sieht man schon daraus, dass Ignatius seine den Ephesern noch ziemlich unbekannte Gesinnung mit den Worten charakterisirt: *γράφω ὑμῶν εὐχαριστῶν τῷ κυρίῳ, ἀγαπῶν Πολύκαρπον* (Eph. 21); und aus dem Brief Polykarps an die Philipper, wie aus dem des Ignatius an ihn gewinnt Jeder den Eindruck, dass eine Gemeinde wohl berathen war, wenn man sie anwies, diesem Bischof zu folgen. Onesimus von Ephesus ist nach des Ignatius Urtheil ein Mann von un-

---

1) So Denzinger, S. 32 mit Bezug auf den syrischen Ignatius.

beschreiblicher Liebe, ein Bischof, zu dessen Besitz man seiner Gemeinde Glück wünschen muss (Eph. 1). Von der Befriedigung, welche Ignatius in dem Verkehr mit ihm gefunden, schliesst er auf das Glück der beständig mit ihm verbundenen Gemeinde (Eph. 5). Was kann er dann Besseres wünschen, als dass alle Epheser diesen Bischof „christlich lieben und ihm ähnlich werden“ (Eph. 1)! Die Liebe, Würde und Sanftmuth des Polybius von Tralles, welcher selbst den Heiden ehrwürdig ist (Tr. 1. 3), berechtigt zu den von solcher Charakteristik eingerahmten Ermahnungen in Bezug auf ihn. Die Jugendlichkeit des Damas von Magnesia ist ein besonderer Anlass, ihn als einen Gottes würdigen Bischof zu bezeichnen und das schöne Verhältnis zwischen ihm und seinen Presbytern der Gemeinde als Muster vorzustellen (Mgn. 2. 3. 6). Am stärksten wird der treffliche christliche Charakter des ungenannten Bischofs von Philadelphia betont, weil eben damit für jedes Glied der dortigen Gemeinde jeder Vorwand zum Anschluss an das dort ausgebrochene Schisma wegfiel, und die Pflicht treuen Festhaltens an der Gemeinschaft mit dem Bischof und den mit ihm einigen Presbytern und Diakonen ausser Zweifel gesetzt wurde. Dies ist der Gesichtspunct, unter welchem Phil. 1 der schöne Einklang des Bischofs mit den göttlichen Geboten, seine treffliche, ganz auf Gott gerichtete Gesinnung, seine unerschütterliche Festigkeit, aber auch seine Reinheit von aller selbstwilligen Leidenschaftlichkeit gepriesen wird. In Form einer Folgerung aus dieser Charakteristik des Bischofs tritt die Ermahnung auf, alle Spaltung und Irrlehre zu fliehen und dem Bischof als Hirten zu folgen (Phil. 2). Weil es sich um Anerkennung des durch das eingetretene Schisma thatsächlich in Frage gestellten Rechts von Bischof und Geistlichkeit zu Philadelphia handelt, wird auf ihre unwiderrufliche Einsetzung durch Christus und seinen heiligen Geist hingewiesen (Phil. inscr.), nicht in dem Sinn, als ob sich dies beim Bischof und den Geistlichen überhaupt von selbst verstünde. Es wird vielmehr aus dem Charakter und der Amtsführung dieses Bischofs auf die Art, wie er es geworden, und auf sein Recht, das Amt zu

führen, geschlossen (Phil. 1; vgl. oben S. 328 f.). Die Ermahnung zum engen Anschluss an ihn gründet sich also auf ein aus persönlicher Erfahrung geschöpftes Urtheil über ihn. Damit ist die Möglichkeit gesetzt, dass der Bischof allerdings auch „von sich selbst oder durch Menschen" und „aus eitlem Ehrgeiz" sein Amt erlangt habe und ohne „Liebe zu Gott und Christus" und alle zu seinem Amt erforderlichen Tugenden es führe, dann aber auch nicht den Gehorsam verdiene, welcher dem Bischof von Philadelphia deshalb gebührt, weil von ihm das Gegentheil gilt. Aber diese Möglichkeit als wirklich zu setzen, war Ignatius durch nichts veranlasst, sie liegt ausserhalb seiner nächsten Erfahrung und seines Gesichtskreises. Soweit er von Bischöfen auf Erden weiss, stehen sie in rechter christlicher Gesinnung (Eph. 3; vgl. oben S. 299). Daher redet er unbedenklich von der Auctoritätsstellung des Bischofs, ohne seine Urtheile und Ermahnungen ängstlich auf diese Bischöfe der kleinasiatischen Gemeinden zu beschränken, und ohne sie ausdrücklich von den bei diesen Bischöfen erfüllten Bedingungen abhängig zu machen. Das widerspräche seiner Natur und seiner dermaligen Stimmung. Rücksichtslos und arglos ergreift er die vorliegende Aufgabe mit ganzer Seele, und mit derselben Begeisterung, womit er seinem persönlichen Lebensziel entgegeneilt, tritt er ein für die Einheit der Kirche und der Gemeinden und für ihre Reinerhaltung von häretischen und schismatischen Einflüssen. Ignatius redet nicht wie ein Protestant, weil er und die Kirche seiner Zeit die traurige Erfahrung noch nicht gemacht hat, welche zum Protest gegen eine hierarchisch und überhaupt gesetzlich entartete Kirche und vom Protest zur Neugestaltung der Kirche auf Grund des wiederentdeckten Evangeliums geführt hat. Aber hierarchische Bestrebungen bekunden diese Briefe ebensowenig, als eine Ahnung von der Gefahr zukünftiger Hierarchie. Ignatius ist kein Prophet, obwohl er im Recht war, wenn er meinte, unter dem leitenden Einfluss des heiligen Geistes zu stehn, wenn er gegen Irrlehre und Spaltung zeugte. Dem Augenblick entsprungen und dem Augenblick dienend, haben seine Briefe es nicht

hindern können, dass man ihre arglosen Mahnungen später misbrauchte. Die nächste Gefahr der Kirche im nachapostolischen Zeitalter war nicht eine ungeistliche Herrschaft der Geistlichen, sondern die Untergrabung der kirchlichen und gemeindlichen Einheit durch die eindringende Häresie. Dagegen hat Ignatius nicht vergeblich gestritten. Wie tonangebend sein Zeugnis auch auf sehr anders angelegte Männer wirkte, ersieht man aus Polykarps Brief. Polykarp ist sein Schüler und der vornehmste Vollstrecker seines Vermächtnisses geworden. Die Gesinnungen, welche er noch unter dem unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit des Ignatius in seinem Brief kundgibt, hat er in seinem langen Leben bewährt. Intoleranz gegen jede den christlichen Gemeinglauben verleugnende Irrlehre, ein Dringen auf Bethätigung des christlichen Bekenntnisses, ein über die Grenzen der Einzelgemeinde übergreifendes Wirken für die Einheit der Kirche, frei von dem Aberglauben an die Nothwendigkeit äusserlicher Einförmigkeit, aber eifrig in der Benutzung aller Gelegenheiten und Mittel, wodurch in den zerstreuten Gemeinden das Bewusstsein, die Kirche zu sein, wach erhalten werden mochte: das wollte Ignatius, und das charakterisirt die kirchliche Haltung Polykarps bis zu seiner römischen Reise und seinen letzten Gebeten.

---

3. Der Theologe.

Obwohl die *βιβλίδια*, welche Ignatius hinterlassen hat, noch weniger als irgend eine andere Schrift der nachapostolischen Periode den Charakter theologischer Abhandlungen an sich tragen, so sind sie doch reicher als alle übrigen zusammen an theologischem Gedankeninhalt. Der Versuch, die mehr geistreich hingeworfenen als bedachtsam ausgeführten Gedanken auf einige beherrschende Grundgedanken zurückzu-

führen, ist unerlässlich, wenn man aus der ganz unsicheren Verwerthung flüchtiger Beobachtungen herauskommen will, welche die neueren Auslassungen über die theologische Stellung des Ignatius charakterisirt. Während Baur (II, 108) seine Christologie mit einem Wort als Patripassianismus glaubte bezeichnen zu können, fand Lipsius (I, 21. 28 f.), dass derselbe Ignatius, der Ueberarbeiter der drei angeblich ächten, syrisch erhaltenen Briefe, den Patripassianismus seiner Vorlage bereits überwunden, das Theologumenon vom Logos acceptirt und den Schwerpunct seiner christologischen Betrachtung in die Behauptung der wahren Menschheit verlegt habe. Bunsen (II, 154 f.) fand auch in seinem gereinigten Ignatius „ein in speculative Gegensätze auslaufendes Bewusstsein der Logoslehre des johanneischen Evangeliums und ersten Sendschreibens“, und zwar an einer Stelle (ad Pol. 3), welche nach Baur (II, 110) und Lipsius (I, 21) gar nicht vom Sohn, sondern vom Vater handeln soll; und obwohl Ignatius nur an einer einzigen Stelle, welche Baur (II, 111) durch die Vermuthung einer Interpolation verdächtigt hatte, Christus den Logos Gottes nennt, so sollen sich nach Merx (p. 5) diese Briefe fast ausschliesslich um die beiden Lehren vom Kirchenregiment und von Christus als Logos bewegen.

Die bedeutsameren theologischen Aeusserungen des Ignatius sind durch den Gegensatz der damals in Kleinasien Eingang suchenden Häresie hervorgerufen. Der schlechten, schliesslich vom Teufel stammenden Lehre, durch welche jene Irrlehrer den wahren Glauben und damit die Kirche verderben (Eph. 9. 16. 17), stellt er die wahre Gotteserkenntnis gegenüber, welche für ihn in der Person des geschichtlichen Christus selbst gegeben ist, die lebenathmende Lehre, welche von ihm aus der Kirche zugeströmt ist (Eph. 17), den durch ihn ermöglichten (Phil. 8) und insbesondere durch seinen Kreuzestod begründeten und verbreiteten Glauben [1]). Aber

---

1) Eph. 16: .... *ἐάν τις πίστιν θεοῦ ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ φθείρῃ, ὑπὲρ ἧς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐσταυρώθη* (nur in G[1] ist *τις* vor *πίστιν* ausgefallen). Der Gegensatz zeigt, dass *πίστις* hier mit dem gläubigen

er will dies nicht als Lehrer seiner Leser thun, sondern als ihr Mitjünger (Eph. 3), welcher gleich ihnen auf keinen andern Lehrer hört als Christus (Eph. 6. 15; Tr. 9; Mgn. 9). In der That verfällt er nie in den Ton einer polemischen Abhandlung, als ob er sich unter seinen Lesern Anhänger der Irrlehre dächte, sondern nur soweit beleuchtet er die Puncte, an welchen die Irrlehre vom Gemeinglauben abweicht, als nothwendig ist, dies ersichtlich zu machen.

Verhältnismässig unerheblich ist, was er dem von den Irrlehrern gepredigten Judaismus, der, wenn auch beschränkten, Forderung gesetzlichen Lebens entgegenstellt. Der Ton, in welchem diese abgewiesen wird, zeigt schon bei oberflächlicher Vergleichung mit dem, in welchem früher Paulus und etwas später „Barnabas" davon handeln, dass es nicht eine innere Lebensfrage der kleinasiatischen Kirche war, deren Verhandlung die judaistischen Sendlinge mit dieser Forderung in Gang gebracht oder verschärft hatten. Anknüpfungspuncte für eine religiöse Begründung dieser Forderung müssen sie im Bewusstsein der dortigen Gemeinden entweder kaum gefunden

---

Verhalten zugleich den Lehrgehalt des Glaubens als geglaubten zusammenfasst. Auch *ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ* Phil. 8 erhält durch die vorangehende Aufzählung der Heilsthatsachen seinen Inhalt. Dass der Kreuzestod als ein die Lehre Jesu bestätigendes Zeugnis das Glauben erst möglich macht, spricht besonders deutlich aus Mgn. 9 . . . *ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ — ὅ τινες ἀρνοῦνται — δι' οὗ μυστηρίου ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν.* Der Schreibfehler *οἵ τινες* G1 ist nach L1 (quod quidam negant) wohl in *ὅ τινες* und nicht, wie seit Voss üblich ist, in *ὅν τινες* zu ändern, was an A und dem in ganz anderem Zusammenhang verlorenen *ὅν τὰ τέκνα τῆς ἀπωλείας ἀρνοῦνται* G2 keine sichere Stütze hat. — L1 hat, wenn man die Randbemerkung Usshers nach Jakobson gegen Smith deuten darf, im mont. per quod mysterium (*δι' οὗ μυστηρίου* wie G1), im caj. per quem misterium accepimus etc. (*δι' οὗ μυστήριον ἐλάβομεν*). Vgl. zur Sache Tr. 2 und Clem. ad Corinth. I, 7: *ὅτι* (sc. *τὸ αἷμα*) *διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν.* Fast wie eine Erinnerung an Mgn. 9 lautet der Satz Justins: *κερατισθέντες γάρ, τουτέστι κατανυγέντες, οἱ ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τούτου τοῦ μυστηρίου* (sc. *τοῦ σταυροῦ*) *εἰς τὴν θεοσέβειαν ἐτράπησαν*, dial. 91, p. 318 E; cf. 131, p. 360 C.

oder nicht wirksam benutzt haben. Ignatius lässt sich nicht darauf ein, die mit dem christlichen Bekenntnis verbundene Behauptung fortdauernder Geltung des mosaischen Gesetzes durch eindringende religionsgeschichtliche Betrachtung von Verheissung und Gesetz, von Glauben und Werken, oder durch Erörterung des Verhältnisses der menschlichen Natur zum fordernden Willen Gottes dialektisch zu überwinden. Er lässt sich aber auch nicht verleiten, wie Barnabas die alttestamentliche Anbahnung des in Christus erschienenen Heils zu einer Geschichte der Misverständnisse zu machen. Die dem Glauben feststehende Thatsache, dass in der geschichtlichen Erscheinung Christi der göttliche Rathschluss verwirklicht und diejenige Offenbarung Gottes erfolgt ist, im Vergleich zu welcher alle vorangehende Kundmachung kaum noch Offenbarung zu sein scheint [1]), setzt einen Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum, vermöge dessen jenes als eine schlechthin überwundene Religionsstufe zu betrachten ist. Die Neuheit der in Christus geschehenen Offenbarung wird in mannigfacher Weise betont, auch wo der Gegensatz zum Alten Testament und den Judaisten nicht unmittelbar fühlbar ist. Der Anfang der Heilsverwirklichung, welcher in der Geburt Christi liegt, ist von Erscheinungen begleitet, deren befremdliche Neuheit Sinnbild der durchaus neuen Thatsache ist, wodurch die Vernichtung „des alten Königreichs“, vor allem der Herrschaft des Todes, ihren Anfang nahm. Im Gegensatz

---

1) Eph. 19: . . . *ἄγνοια καθῃρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς, ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανεν τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον* (nämlich mit der Geburt Christi). Während hier die „menschliche Offenbarung Gottes“ als Gegensatz zu einer früheren gefasst werden kann, in welcher er sich nicht als Mensch offenbarte, welche dann aber auch noch nicht Verwirklichung des bei Gott Bereiteten gewesen ist, wird Mgn. 8 der geschichtliche Christus als Mittler der Selbstoffenbarung Gottes schlechtweg bezeichnet. Aehnlich wird die Gnade Jesu Christi (Sm. 6), deren Wirksamkeit die gegenwärtige Weltperiode auszeichnet (Eph. 11) auch schlechtweg als Gnade bezeichnet, welche empfangen zu haben das die Christen von den Frommen der Vorzeit Unterscheidende ist (Mgn. 8).

zu den bisherigen Bedingungen menschlichen Lebens ist es neues, ewiges Leben, zu dessen Stiftung Gott sich in Christus menschlich offenbart hat (Eph. 19), und Christus selbst ist der neue Mensch, auf welchen die in seinem ganzen menschlichen Leben sich vollziehende Heilsveranstaltung Gottes abzielte [1]). Die Hoffnung, zu welcher Christi Tod und Auferstehung ermächtigt, und nach welcher als seinem wesentlichen Inhalt das Evangelium genannt werden kann, ist neu auch im Gegensatz zu den durch die alttestamentliche Offenbarung begründeten Verhältnissen (Mgn. 9; Phil. 5; s. oben S. 435). Seitdem das Neue da ist, ist das Alte auch veraltet; seitdem mit der Person Jesu der neue Teig gegeben ist, welcher sich die Menschheit assimiliren, oder in welchen sich die Menschheit verwandeln soll, ist das Judenthum ein schlechter, alt und sauer gewordener Teig, den Christen sich nicht aufdrängen lassen dürfen, wenn nicht der üble Geruch desselben sie verrathen soll [2]). Unvernünftig ist es, den Christ,

1) Eph. 20: . . . *προςδηλώσω ὑμῖν, ἧς ἠρξάμην οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει καὶ ἐν τῇ αὐτοῦ ἀγάπῃ, ἐν πάθει αὐτοῦ καὶ ἀναστάσει.* Das manifestabo L[1] darf nicht dazu verleiten, mit Nolte und Hefele *προδηλώσω* zu schreiben. Ignatius will in einem zweiten Brief fortfahren, den Ephesern die göttliche Heilsveranstaltung klar zu machen. Ihre Realisirung beginnt mit der Empfängnis, Geburt und Taufe Jesu (c. 18), setzt sich fort in seinem irdischen Leben als eines gläubigen und liebenden Menschen, und vollendet sich in Tod und Auferstehung. Durch die Stellung von *πίστις* und *ἀγάπη* als Momenten in der *οἰκονόμια θεοῦ* (cf. c. 18) ist klar, dass hier von Glaube und Liebe als Verhalten des Menschen Jesus die Rede ist. Daher auch die zweimalige betonte Voranstellung des *αὐτοῦ*, sein eigener Glaube im Gegensatz zum Glauben an ihn, seine eigene Liebe im Gegensatz zur Liebe zu ihm. Die vollkommene Treue, die Personification der Treue heisst Christus auch Sm. 10.

2) Mgn. 10: *ὑπέρθεσθε οὖν τὴν κακὴν ζύμην, τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν, καὶ μεταβάλλεσθε εἰς νέαν ζύμην, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. Ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ, ἵνα μὴ διαφθαρῇ τις ἐν ὑμῖν, ἐπεὶ ἀπὸ τῆς ὀσμῆς ἐλεγχθήσεσθε.* Das *ὑπέρθεσθε* G[1] G[2] wird durch die ungenauen Uebersetzungen deponite L[1], abjicite L[2] A, und auch durch *ἀπόθεσθε* des einen n, der hier wie oft eine bedenkliche Aehnlichkeit mit L[2] zeigt nicht ernstlich angefochten und durch die Sache erfordert. Nicht abthun

der in Jesus erschienen ist, im Munde zu führen, und jüdisch zu leben; denn es wäre die gerade Umkehr des Weges, den die Religionsgeschichte genommen hat, vom Judenthum zur Universalreligion des Christenthums, wenn sich das Christenthum nun nachträglich wieder zum Judenthum als seiner selbst Vollendung wenden wollte. Ich meine hiermit nichts Fremdes in die Worte gelegt zu haben: *ἄτοπόν ἐστιν, Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμὸν, εἰς ὃν πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη* (Mgn. 10; s. oben S. 429). Es ist hier die Zunge als Subject des Glaubens gesetzt nicht bloss vermöge einer prägnanten Ineinssetzung des Glaubens und Bekennens [1]), sondern auch mit der Absicht, im Gegensatz zur nationalen Beschränktheit des Judenthums an die Mannigfaltigkeit der vielsprachigen Völker zu erinnern, welche im Glauben an das Christenthum den Weg zu Gott und zugleich ihre Vereinigung unter einander gefunden haben. „In dem einen Leibe der Kirche" sind ja Juden und Heiden, soweit sie „Heilige und Gläubige" geworden sind, vereinigt (Sm. 1). Noch fremdartiger sind hier *Ἰουδαϊσμός* und *Χριστιανισμός*, was ja nicht Judenschaft und Christenheit, sondern deren religiöse Denkweise und Lebensart bedeutet, als Subjecte des Gläubigwerdens eingeführt; aber es sollte in kühner Kürze gesagt werden, dass jüdische Religion, Denkweise und Lebensart durch gläubige Aufnahme der christlichen Offenbarung zum Christenthum sich fortentwickelt habe, im Christenthum untergegangen sei. Damit ist denn ein- für

---

sollen sie den judaistischen Sauerteig, als ob sie schon damit behaftet wären, sondern ablehnen und von sich weisen. Wenn hier Christus selbst der neue Teig heisst, in welchen die Christen sich verwandeln, gleichsam einkneten lassen müssen, so liegt offenbar eine jener kühnen Gleichsetzungen vor, über welche schon oben S. 399 das Nöthige gesagt ist. Der neue Teig ist die von Christus durchdrungene Menschheit, aber diese neue Menschheit ist er selbst dem Princip nach. Vgl. Gal. 3, 16.

1) G^2 hat in richtiger Erinnerung an Philipp. 2, 11 die Prägnanz wieder aufgelöst, und auch die in *γλῶσσα* liegende Hinweisung auf die vielen Völker verdeutlicht.

allemal die Regel aufgestellt, dass innerhalb des Gegensatzes von Judenthum und Christenthum eine Fortbewegung nur von dem früheren und niedrigeren Judenthum zum späteren und erhabeneren Christenthum vernünftiger Weise stattfinden kann, während die judaistische Forderung, dass Christen jüdische Lebensweise annehmen, das umgekehrte Verhältnis voraussetzen würde. Die Irrlehrer werden selbstverständlicher Weise nicht in geschichtlichem Sinn behauptet haben, dass das Judenthum die Vollendung des Christenthums sei, aber sie werden das Christenthum als eine die ewig gleiche Religion der Offenbarung nicht wesentlich alterirende Entwicklungsstufe des Judenthums aufgefasst und darum von den Christen Zugehörigkeit zum Judenthum gefordert haben. Dem gegenüber betont Ignatius unermüdlich die Neuheit der durch Christus geschehenen Offenbarung. Für geborene Heiden, wie er selbst und seine Leser es sind [1]), dünkt ihn die Versuchung zur Annahme jüdischer Lebensweise nicht gross. Sie brauchen nur auf das Vorbild derjenigen zu sehn, welche, im Judenthum aufgewachsen, zu christlichem Glauben gelangt, damit aber auch, wie ihre Feier des Sonntags statt des Sabbaths beweist, vom Judenthum losgekommen sind (Mgn. 9). Auch jetzt noch gesetzlich jüdische Lebensweise festhalten zu wollen, hiesse den Empfang der Gnade verleugnen (Mgn. 8). Es scheint hiernach so, als ob Ignatius, den Standpunct des Apostels Paulus überschreitend, ein Leben in den Formen des Judenthums überhaupt für mit dem Christenthum unvereinbar hielte und damit einer judenchristlichen Kirche das Existenzrecht abspräche. Möglich ist aber auch, dass er, wie auch Paulus gelegentlich (vgl. Gal. 5, 2 ff.), ohne Rücksicht

---

1) Das zeigt sich Mgn. 9 in der Gegenüberstellung von *οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες* und *ἡμεῖς*, auch Phil. 6 (s. oben S. 369 f.) in dem Gegensatz des Beschnittenen und des Unbeschnittenen. Nur von Heidenchristen gilt ja eigentlich auch, dass erst der Tod Jesu ihnen das Glauben gebracht habe (Mgn. 9; Tr. 2; Eph. 16; cf. Sm. 1 und die oben S. 455 Anm. angeführten Stellen aus Clemens von Rom und Justin). Alle diese Sätze mögen auf Joh. 12, 32, wenn man's dem Zusammenhang gemäss verstand (vgl. Joh. 3, 14 ff.), zurückgehn.

auf das Vorhandensein einer solchen nur vom Standpunct der heidenchristlichen Gemeinde aus, welcher jüdisch gesetzliches Leben als Vervollkommnung des Christenstandes zugemuthet wird, das Leben nach dem Gesetz als Verleugnung der Gnade brandmarkt. Nur dies erfordert des Ignatius Ueberzeugung von der Genugsamkeit der über die Christen gekommenen Gnade Christi und des ihr entsprechenden Verhaltens, des Glaubens und der Liebe [1]; und nur dies verträgt sich mit seiner durchaus affirmativen Stellung zur alttestamentlichen Offenbarung. Nicht nur die Propheten sind Gegenstand liebevoller Verehrung für die Christen, der Liebe und der Bewunderung werthe Heilige (Phil. 5), Märtyrer der göttlichen Offenbarungswahrheit (Mgn. 8), Vorausverkündiger des Evangeliums (Phil. 5. 9) und eine Auctorität, an welche sich die Christen nächst dem Evangelium zu halten haben (Sm. 7); auch das Gesetz Mosis enthält wie die Weissagungen und das Evangelium Zeugnis der Wahrheit gegen die Verleugner des Heilswerthes des Todes und der wahrhaftigen Menschheit Jesu (Sm. 5). Auch das Institut des alttestamentlichen Priesterthums verdient Lob, wenn nur zugleich der überragende Werth des Hohepriesterthums Christi anerkannt wird; überhaupt „Alles zusammen ist schön für den mit Liebe verbundenen Glauben“ [2], d. h. für Christen, welche die Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung und ihrer Träger nicht als Anlass zur Herabsetzung der unvergleichlich höheren neutestamentlichen benutzen, besteht ein schöner Zusammenhang und Fortschritt zwischen beiden. Der Unterschied ist der, dass die Propheten, welche gewöhnlich allein als Vertreter der alttestamentlichen Offenbarung genannt werden, auf Christus gewartet und gehofft (Mgn. 9; Phil. 5) und nur auf

---

1) Sm. 6: *τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται κ. τ. λ.* Falsch deutet der Scholiast des cod. Casan. dies so, dass Glaube und Liebe von unterschiedslosem Werth seien. Es heisst vielmehr: Glaube und Liebe sind von Allem das Beste, sind das Ganze, worauf es ankommt. Vgl. Eph. 14; Phil. 9 extr.; Sm. 13; Eph. 1.

2) Phil. 9: *πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύητε.*

Christus hin gepredigt haben, während das Evangelium die geschichtliche Erscheinung Christi, die vollbrachten Thatsachen seines Todes und seiner Auferstehung zum Inhalt hat (Ph. 9; Sm. 7). Wenn so das Evangelium als Wort von der geschehenen Erlösung den Propheten und ihrer Verkündigung gegenübertritt, so kann auch das Evangelium mit Einschluss seines thatsächlichen Inhalts als das Ziel betrachtet werden, dem die prophetische Verkündigung zustrebte (Phil. 5), und in diesem Sinn eines seinen Inhalt mit sich führenden Worts heisst das Evangelium „die unvergängliche Vollendung“ oder „die hergestellte Unvergänglichkeit“ [1]), und kann von ihm gesagt werden, dass Leiden und Auferstehung Christi in ihm vollendet sei [2]). Also wie Weissagung und Erfüllung verhalten sich alt- und neutestamentliche Offenbarung. Aber darum ist das Ergebnis der ersteren doch nicht werthlos für diejenigen, die im Besitz der letzteren sind. Denn erstlich legen die schriftlichen Denkmäler der alttestamentlichen Offenbarung, „die Prophetien und das Gesetz Mosis“ ein zum Glauben an die neutestamentlichen Heilsthatsachen bewegendes Zeugnis ab, welches neben dem Evangelium und den Thatbeweisen wahren Christenglaubens gehört sein will [3]). Daher die Auctoritätstellung, welche den Propheten

---

1) Phil. 9: *τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας*. Es bedeutet *ἀπάρτισμα*, verschieden von *ἀπαρτισμός* Luc. 14, 28 oder *ἀπάρτισις*, nicht Herstellung, Fertigmachung, sondern das Resultat dieser Thätigkeit, kann daher auch nicht einen Objectsgenitiv bei sich haben. Entweder ist *ἀφθαρσίας* attributiv = *ἄφθαρτον* (cf. Mgn. 6) oder Genitiv der Apposition, was den Vorzug verdienen möchte. Im Gegensatz zur Unfertigkeit der alttestamentlichen Religionsstufe ist mit dem Evangelium ein fertiges, vollkommenes Wesen gegeben, welches in Unvergänglichkeit oder ewigem Leben besteht (cf. ad Pol. 2; Eph. 17).

2) Sm. 7. Die Vertheilung der beiden Subjecte *πάθος*, *ἀνάστασις* auf die beiden Prädicate *δεδήλωται*, *τετελείωται* ist nur rhetorisch.

3) Sm. 5. Hierhin ist es auch zu ziehen, wenn Mgn. 8 als Zweck der Inspiration der Propheten angegeben wird, dass die Ungläubigen überzeugt werden, dass ein Gott sei, der sich durch Christus offenbart hat. Da hier in historischer Form von Jesus Christus geredet ist, so

oder, wie wir statt dessen sofort sagen können, dem Alten Testament auch in der Kirche gebührt (Sm. 7; Phil. 5. 9). Sodann aber ist es nicht bei dem nur idealen Zusammenhang zwischen den Frommen des alten Bundes und Christus geblieben, den ihr Hoffen und Warten und Weissagen auf ihn darstellt. Schon dieser ideale Zusammenhang ist real begründet gewesen. Sie waren durch die Gnade Christi inspirirt, und Christo gemäss haben sie gelebt (Mgn. 8). Die Gnade Christi, deren Empfang unmittelbar vor dieser Aussage als das Auszeichnende der Christen erscheint (vgl. auch Sm. 6), hat auch im voraus schon eine gewisse Wirkung geübt, und zwar nicht bloss als ein die Zukunft offenbarender prophetischer Geist, sondern auch als eine Gesinnung und Leben bestimmende Kraft [1]). Daher können die Propheten auch „Jünger Jesu im Geist“ genannt werden, die auf ihren zukünftigen Meister warteten [2]). Im gewöhnlichen Sinn des Worts, im Sinn eines persönlichen Verkehrs mit dem leibhaftigen Christus, oder auch nur einer solchen Gemeinschaft mit dem Fleisch Christi, wie sie selbst dem spät geborenen Christen nicht fehlt, welcher ans Evangelium glaubt (Phil. 5) und das Abendmahl feiert (Sm. 6; Phil. 4), waren sie noch nicht seine Jünger, sie waren es nicht *τῇ σαρκί*, wohl aber *τῷ πνεύματι*, weil der sie inspirirende Geist Christi sie zu Christus in ein dem Verhältnis des Jüngers zum Meister analoges Verhältnis gesetzt hat. Dies Verhältnis aber hat Christus bestätigt, indem er ihnen Zeugnis gegeben hat, und noch mehr, indem er sie zum Besitz des Heils, auf welches sie

---

können auch nicht die ungläubigen Zeitgenossen der Propheten gemeint sein, sondern nur die Ungläubigen der christlichen Gegenwart, besonders die aus dem Judenthum hervorgegangenen Irrlehrer, deren Lehre hier bestritten wird.

1) Es sind hier die Gedanken des Petrus (1 Petr. 1, 10. 11; vgl. Barnabas, c. 5) und des Hermas (sim. IX, 15. 16) verbunden.

2) Mgn. 9: *πῶς ἡμεῖς δυνησόμεθα ζῆσαι χωρὶς αὐτοῦ, οὗ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι, ὡς διδάσκαλον προσεδόκων.* Das sinnlose *προσεδόκουν* (sie schienen ausserdem noch) des G[1] festzuhalten, besteht kein Grund. Das Richtige haben Sever. Ant. (Wolf, anecdota

warteten, wirklich hat gelangen lassen [1]). Wie ernstlich auch das Letztere gemeint sei, sehen wir aus den dem letzten Citat aus Mgn. 9 unmittelbar folgenden Worten: *καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτούς.* Also Lohn ihres treuen Wartens (vgl. Eph. 15 extr.) ist es, dass Christus, da er nun erschien, sie vom Tode auferweckte. Die Frage, welche Propheten gemeint seien (Cureton, p. 330), beantwortet sich von selbst durch den Artikel bei *προφῆται* (Mgn. 8. 9; Phil. 5. 9) und aus dem ganzen Zusammenhang: die alttestamentlichen Propheten überhaupt, und aus Phil. 9 erfahren wir dazu, dass auch von den Patriarchen, also wohl von den alttestamentlichen Frommen überhaupt, dasselbe gilt. Denn, wenn dort auch präsentisch ausgesagt wird, dass die Patriarchen und Propheten sogut wie die Apostel und die Glieder der christlichen Gemeinde durch Christus als die zum Vater führende Thür zu Gott eingehn, so zeigen doch die deutlicheren Aussagen (Mgn. 9; Phil. 5), dass sie nach Ignatius in den Besitz des durch Christus erworbenen Heils bereits eingetreten sind. In welchem Moment seines geschichtlichen Lebens Christus sie auferweckt und beseligt hat, wird nicht gesagt, und erst die Untersuchung der literarischen Herkunft dieser Meinung kann darüber Aufschluss geben. An dieser Stelle genügt es, zu bemerken, wie Ignatius die An-

---

IV, 72) G² und die Uebersetzungen. Eine Interpunction vor *τῷ πνεύματι* zeugt von Misverständnis.

1) Phil. 5: . . . . . *ἐν ᾧ* (sc. *Χριστῷ*) *καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Das zweite *ἐν* exponirt das erste. In ihm oder durch ihn, d. h. vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christus wurden sie errettet. Oder ist hier an das *εἰς ἑνότητα θεοῦ* Phil. 9 zu denken und das folgende *ὄντες* hierzu zu ziehen? „In der Gemeinschaft mit Christus, in der Gemeinde der Erlösten seiend" bezeichnete das Resultat ihrer Errettung in Folge ihres Gläubigwerdens an ihn. Jedenfalls kann *πιστεύσαντες* schon des Tempus wegen (s. vorher das perfect. und zweimal praes.) nicht ein in ihr irdisches Leben fallendes Glauben bezeichnen; es wäre eine ungeschickt gestellte und durch den Wechsel des Ausdrucks ungeschickte Wiederaufnahme der vorhergehenden Angabe des in ihrem irdischen Leben liegenden Grundes ihrer Errettung. Es bildet vielmehr zu ihrem Weissagen, Hoffen und Warten auf den Zukünftigen das Gläubigwerden an den Erschienenen einen Gegensatz.

erkennung der alttestamentlichen Offenbarung und Religiosität mit der Ueberzeugung von der Neuheit und dem unersetzlichen Werth der neutestamentlichen zu vereinigen weiss. Zum Heil gelangen die, welche auf jener Stufe gestanden haben, weil es eine von Gott gewollte Vorstufe der in Christus erfolgten Heilsoffenbarung ist, auf der sie treu ausgeharrt haben; aber sie gelangen dazu doch erst, indem sie nachträglich an der ihrem irdischen Leben erst folgenden Heilsoffenbarung betheiligt werden. Aus Hoffenden müssen sie Glaubende, aus Jüngern im Geist und im uneigentlichen Sinn müssen sie Jünger des im Fleisch erschienenen Christus werden; ein Gedanke, welchem die alte Kirche mannigfache Gestalt zu geben gewagt hat (vgl. meinen Hermas, S. 425 ff. 449 ff.). Der Nachdruck, mit welchem Ignatius ihn geltend macht, stimmt zu dem Satz, dass auch die Engel, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben, dem Gericht verfallen (Sm. 6). In beiden spricht sich das starke Bewusstsein von der Heilsnothwendigkeit der in dem geschichtlichen Christus erfolgten Offenbarung Gottes aus, welche die Polemik des Ignatius gegen die Irrlehrer und besonders auch gegen ihren Doketismus auszeichnet.

Während die Verkennung der Gnadenoffenbarung Gottes in Christus, worauf die Lehre dieser Häretiker zurückgeht (Sm. 6; cf. Eph. 17), darin ihren Ausdruck findet, dass sie an die Stelle der wesenhaften und durch den ganzen Bereich der Schöpfung hin wirksamen Verwirklichung des Heilsrathschlusses Gottes in den Thatsachen der evangelischen Geschichte eine schattenhafte Darstellung religiöser Ideen in dem nur scheinbaren Verlauf der Geschichte Jesu setzen, legt Ignatius allen Nachdruck auf die Wirklichkeit dieser Geschichte, womit für ihn ihre Wirkung steht und fällt. Die häretische These, *ὅτι τὸ δοκεῖν ταῦτα ἐπράχθη ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν* (Sm. 4. 2; Tr. 10), veranlasst das beharrlich wiederkehrende *ἀληθῶς* als Bestimmtheit aller einzelnen Acte der Geschichte Jesu [1]) wie der durch ihn vermittelten Wort- und

1) Tr. 9; Sm. 1—3; Mgn. 11. Cf. Eph. inscr. *ἐν πάθει ἀληθινῷ*.

Thatoffenbarung Gottes (Rom. 8; Eph. 17). Wie sehr die so gemeinte, durch ihren Gegensatz deutlich bestimmte Wahrheit, d. i. Wirklichkeit der evangelischen Geschichte die Voraussetzung ihrer Heilswirkung ist, zeigt sich, so oft jene behauptet wird. Weil die Jünger Jesu in sinnenfälliger Weise von der Wirklichkeit seiner Auferstehung überzeugt wurden, bewiesen sie im Leben Todesverachtung und erwiesen sich sterbend als Ueberwinder des Todes (Sm. 3). Die opferfreudige Gesinnung der Märtyrer wäre Wahnsinn ohne die Realität des Todes Jesu (Sm. 4; Tr. 10). Daher sind die Leiden der Christen ein beweiskräftiges Zeugnis für diese ihre Voraussetzung (Sm. 5); und, wie sich auf die Wirklichkeit der Auferstehung Chrsiti die Möglichkeit und Gewissheit der Auferstehung des Christen gründet (Tr. 9), so straft sich der Unglaube an diese Grundthatsachen der Erlösung durch schliessliche Verdammung zu einem leiblosen und gespenstischen Dasein, wie das der höllischen Geister ist (Sm. 2; s. oben S. 381). Kurz, Christus ist „das wahrhaftige Leben“ [1]) der Menschen nur dann, wenn er wahrhaft der ist, welchen das Evangelium predigt und die Kirche in der bereits sich bildenden Glaubensregel bekennt (s. Anh. II, 10). Es ist durchaus das Leben eines leibhaftigen, im Fleisch lebenden Menschen, worauf die Christen ihr Heil gründen. Hier lässt sich Form und Inhalt nicht scheiden, und es bleibt von den Grundthatsachen des Heils, der Geburt, dem Leiden, der Auferstehung nichts übrig, wenn man leugnet, dass Christus Fleisch an sich getragen habe. Somit liegt in der Leugnung der Realität der Leiblichkeit Jesu eine Leugnung der evangelischen Geschichte und der wahrhaft epochemachenden Heilsoffenbarung selbst [2]). Daher kann Ignatius auch umgekehrt

---

1) Eph. 7 (Anh. I, 17); Sm. 4; Eph. 3: *τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν*, „unser unauflösliches oder unentreissbares Leben“; vgl. oben S. 429, Anm. 1. Ueber Mgn. 1; s. Anh. I, 21.

2) Sm. 5: *τί γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; Ὁ δὲ τοῦτο μὴ λέγων τελείως αὐτὸν ἀπήρνηται, ὢν νεκροφόρος.* Auch das bald Folgende

ihrer Leugnung der Realität der Geschichte Jesu die Leiblichkeit oder Fleischlichkeit der geschichtlichen Person Jesu entgegensetzen. Es sind ἀληθῶς und ἐν σαρκί durchaus synonyme Bezeichnungen der Art des Lebens Jesu [1]. So sehr bezeugt das Evangelium den im Fleisch Erschienenen, dass es als ein Ersatz für die der unmittelbaren Wahrnehmung entzogene σάρξ Christi zu betrachten ist (Phil. 5; vgl. S. 431), und der Glaube hat es so sehr mit der σάρξ Christi zu thun, dass auch er mit der σάρξ identificirt werden kann (Tr. 8). Neben dem Fleisch (Tr. 8; Sm. 12; Phil. 4; Rom. 7) oder statt des Fleisches (Eph. 1; Sm. 1. 6; Phil. inscr.) wird gelegentlich auch das Blut genannt, um durch diese andere oder jene erweiterte Bezeichnung der Leiblichkeit Jesu daran zu erinnern, dass er dieselbe Leiblichkeit, in welcher er sein Erdenleben geführt, welche er aus dem Tode wieder empfangen hat, und welche den Gläubigen im Abendmahl wie den Seligen im Jenseits Gegenstand des Genusses wird, in den Tod gegeben habe [2]. Zugleich wird durch die vollständigere Angabe „Fleisch und Blut“ noch nachdrücklicher die Gleichheit der leiblichen Natur Jesu mit der anderer Menschen ausgesagt (vgl. Hebr. 2, 14). In diesem Sinn wird auch die Betastung des Auferstandenen durch die Jünger, sein

---

μέχρις οὗ μετανοήσωσιν εἰς τὸ πάθος (cf. c. 6 ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ) zeigt, dass Ignatius ihnen wegen ihrer doketischen Auffassung der Geschichte den Glauben an die Geschichte selber abspricht. Sie sind Ungläubige (Sm. 2. 5; Tr. 10).

1) Vgl. Sm. 2: ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν, Tr. 9: ἀληθῶς ἠγέρθη mit Sm. 3 init.; Sm. 7 init., oder Sm. 2: ἀληθῶς ἔπαθεν mit Sm. 1: ἀληθῶς . . . καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί.

2) Wenn Tr. 8 der Glaube mit dem Fleisch, die Liebe mit dem Blut Christi identificirt scheint, oder wenn Sm. 1 der Glaube auf das Kreuz, die Liebe auf das Blut bezogen wird, so ist die Vertheilung mehr rhetorisch als logisch (cf. Sm. 7 extr.), und nur insofern sachlich begründet, als die durch das vergossene Blut symbolisirte Hingabe des Lebens Jesu vor allem Anderen die Gegenliebe und die gegenseitige Liebe der Christen herausfordert (Eph. 1). Aber auch ans Blut glaubt man (Sm. 6) und Fleisch und Blut, Auferstehung und Tod zusammen sind Grund liebevoller Begrüssung (Sm. 12; cf. Phil. inscr.).

Mitessen und Mittrinken mit ihnen (Sm. 3), die davidische Abstammung [1]), die Geburt aus Maria (Eph. 7. 18, 19; Tr. 9) betont. Alles dies beweist, dass Christus σαρκοφόρος gewesen ist und noch ist, dass Gott sich in ihm in menschlicher Weise offenbart hat (Eph. 19), und dass der an sich selbst über alle Bedingungen menschlichen Lebens Erhabene „ein vollkommener Mensch geworden ist" (Sm. 4). Dieser Satz steht im Zusammenhang antidoketischer Polemik. Schon deshalb ist es ein Misverstand, wenn Lips. I, 21. 29 in einem Zusammenhang, wo es sich um den Gegensatz der Gottheit und Menschheit Christi handelt, unserem Ignatius nachsagt, der Schwerpunct seiner Christologie liege in der Behauptung der völligen, nicht auf die menschliche σάρξ allein beschränkten Menschheit Christi. Die Erwägung des Zusammenhangs und der Veranlassung jenes Satzes zeigt, dass damit Christo nicht ausser der σάρξ noch eine andere Seite der Menschennatur, sondern statt einer nur scheinbaren Menschheit oder geistigen Menschenähnlichkeit, die wirkliche, sarkische Menschennatur zugesprochen werden sollte. Ein τέλειος ἄνθρωπος ist eben ein σαρκοφόρος (Sm. 5) oder σαρκικός (Eph. 7), und als solcher erweist sich auch noch der Auferstandene (Sm. 3 extr.). Ist die Behauptung des wirklichen und völligen Menschseins Christi synonym mit der Behauptung seiner sarkischen Seinsweise, so steht sie wie diese im Dienst des gegen die Irrlehrer zu führenden Beweises, dass die dem irdischen Leben Christi angehörigen Thatsachen der Erlösung wirkliche Thatsachen sind, ohne welche Voraussetzung sie nicht eine wahre und wirkliche Offenbarung Gottes sein können.

Die religiöse Bedeutung dieser Thatsachen, von welcher freilich keine Rede sein kann, wenn es keine Thatsachen sind, ist mit der Behauptung ihrer Wirklichkeit oder des wahren Menschseins noch gar nicht ausgesprochen. Sie beruht vielmehr darin, dass Jesus der neue Mensch ist (Eph. 20), oder mit anderen Worten, dass Gott es ist, der sich zum Zweck

---

1) Eph. 18. 20; Tr. 9; Sm. 1; Rom. 7; vgl. hierzu oben S. 349, Anm. 1.

der Verwirklichung seines Rathschlusses in ihm menschlich offenbart hat [1]). Der letztere an sich verschiedener Deutung fähige Ausdruck erhält seine Bestimmtheit, wenn man beachtet, worin Ignatius „die auf den neuen Menschen abzielende Heilsveranstaltung“ Gottes sich verwirklichen und die menschliche Offenbarung Gottes bestehen lässt. Christus ist ihm die menschliche Offenbarung Gottes und der neue Mensch, weil er nach Gottes Veranstaltung vermöge eines doppelten Ursprungs aus Davids Geschlecht und aus heiligem Geist von der Jungfrau empfangen und geboren wurde [2]). Ein und derselbe geschichtliche Christus wird auf Grund dieses seines zweiseitigen Lebensanfangs bald darnach Eph. 20 Menschen- und Gottessohn genannt. Das also ist das Neue an diesem Menschen, dass er nicht bloss Menschensohn, sondern auch Gottessohn ist; und beides zugleich ist er, weil seine durch Maria vermittelte Herkunft aus Davids Geschlecht zugleich eine durch den heiligen Geist vermittelte Herkunft aus Gott war. Diesen doppelten simultanen Ursprung bezeichnet Ignatius noch schärfer durch *καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ* (Eph. 7; Anh. I, 17). Dass hier nicht etwa auf eine der Geburt aus Maria vorangehende, vorweltliche Erzeugung des Sohns aus Gott Rücksicht genommen ist, zeigt ausser der Vergleichung von Eph. 18. 19 die Verbindung durch *καὶ . . . καί* und der Zusammenhang des Satzes, in welchem durchaus von der geschichtlichen Person, von Jesus dem Christ die Rede ist, welcher z u e r s t leidensfähig war und d a n n erst über das

---

1) Eph. 19. Mit Rücksicht auf die Geburt Jesu heisst es *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς.* Dass des Scur. *υἱοῦ* statt *θεοῦ* (G^1 L^1 G^2 L^2 Sev. syr. 218, 4) nicht auf Rechnung des syrischen Uebersetzers, oder gar seines griechischen Originals zu setzen ist, zeigt A. Es ist aber auch nicht gerathen, als Subject der Selbstoffenbarung den vom Vater unterschiedenen Sohn zu verstehen, da das artikellose *θεός* vorher und nachher beharrlich Gott schlechtweg oder Gott den Vater bezeichnet. Vgl. Mgn. 8: *ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

2) Eph. 18: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ, ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου, ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη κ. τ. λ.*

Leiden erhoben wurde. Allerdings setzen die Prädicate ἀγέννητος, θεός, vielleicht auch πνευματικός, eine dem menschlichen Sein Jesu vorangehende Existenz dieses Subjects voraus, wie das τότε ἀπαθής in den dem geschichtlichen Leben Jesu folgenden Stand seiner Erhöhung weist. Aber die Voranstellung von σαρκικός vor πνευματικός, von γεννητός vor ἀγέννητος, von ἐν σαρκί vor θεός, von ἐν θανάτῳ vor ζωὴ ἀληθινή, von ἐκ Μαρίας vor ἐκ θεοῦ, und die ausdrückliche Erklärung, dass der Stand der Leidensfähigkeit und des Leidens dem entgegengesetzten zeitlich vorangegangen sei, lehrt uns, dass der Standpunct, von welchem aus einem und demselben Subject diese gegensätzlichen Attribute ertheilt werden, diesseits des irdischen Lebensanfangs Christi liegt. Vom Sohn der Maria und Gottes, von dem Jesus Christus, welchen die Christen als ihren Herrn kennen, gelten beide Reihen von Aussagen. Weil das Leben, in welches er eingetreten, ein Leben in leiblicher Menschennatur war und ist, heisst er σαρκικός und der Eintritt in dasselbe ἐν σαρκὶ γενέσθαι; weil er überhaupt einen Lebensanfang hat, heisst er γεννητός; aber nach einer anderen Seite, nämlich abgesehn von seinem Eintritt in irdisches Leben, seiner γέννησις oder γένεσις, ist er ἀγέννητος. Wenn ihm in solchem Zusammenhang Herkunft sowohl aus Maria als aus Gott zugeschrieben wird, so kann das natürlich von ihm nur gelten, sofern er überhaupt eine Herkunft, eine γέννησις oder γένεσις hat oder γεννητός ist, und die spätere kirchliche Theorie von einer vorgeschichtlichen Erzeugung des Sohnes aus dem Vater und jeder, wenn auch noch so sehr sublimirte Gedanke einer Entstehung dieses Subjects ist durch ἀγέννητος geradezu ausgeschlossen. Also ist Christus für Ignatius zwar ewiges Ich, aber Gottes Sohn doch erst als der „ins Fleisch Gekommene", als der „aus Maria und Gott" oder „aus Davids Geschlecht und heiligem Geist" zugleich Entsprossene, und es beschreibt der Name Sohn Gottes den gleichen Umfang wie der Name Menschensohn, und zu beiden bildet die Ewigkeit, Unerzeugtheit, Gottheit des Ichs, welches Gottes- und Menschensohn geworden ist, einen Gegensatz. Das zeigen auch die Worte τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ

γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου (Sm. 1). Wie schief käme die Gottessohnschaft hier zwischen davidischer Abkunft und Geburt aus der Jungfrau zu stehen, wenn damit das Ergebnis einer innergöttlichen Lebensbewegung benannt wäre, welche der menschlichen Geburt oder, wie es hier heisst, der Entstehung 1) aus der Jungfrau voranginge. Vielmehr, sofern er σάρξ hat, stammt er durch Vermittlung seiner Mutter aus Davids Geschlecht; dass dieser Fleisch Gewordene aber gleichwohl Gottes Sohn ist, verdankt er dem besonderen Willen und der Kraft Gottes, wodurch die wunderbare Geburt von einer Jungfrau möglich wurde 2). Von da aus versteht es sich von selbst, dass Ignatius, wo er von einem Hervorgehn Christi aus Gott oder dem Vater redet, damit nur seinen Uebertritt aus der Unsichtbarkeit göttlichen Lebens in die Sichtbarkeit menschlichen Lebens, seine Menschwerdung, bezeichnet 3). Nicht von einem Sohn Gottes, welcher in der

---

1) Es ist hier an der Schreibung mit einem ν nicht zu rütteln trotz des ἐγεννήθη Eph. 18; Tr. 9 und des γεννητὸς καὶ ἀγέννητος Eph. 7; vgl. Anh. I, 17. Es ist absichtlich gewählt, weil nicht die Thatsache, dass er von einer Jungfrau geboren worden (ὑπὸ παρθένου), sondern sein Eintritt in menschliches Leben als ein Herkommen von einer Jungfrau, wie Eph. 7 als ein Eintreten in menschliche Natur (ἐν σαρκὶ γενέσθαι) bezeichnet sein sollte. — Die Aenderung von θέλημα in θεότητα (Theodoret ed. Sirm. IV, 33) oder φύσιν A, wo dann folgerichtig θεοῦ hinter δύναμιν ausgestossen ist, zeigt ebenso, wie die Aenderung des Interpolators, wie wenig sich die späteren Theologen mit ihren Vorfahren verständigen konnten. Der obige Text ist durch G^1 L^1 Sever. syr. 214, 15 gesichert.

2) Der Anklang an Rom. 1, 3 f. ist unverkennbar (cf. Eph. 20). Wer einsieht, dass Joh. 1, 13 f. die Erzeugung der Gotteskinder mit der übernatürlichen Erzeugung Christi parallelisirt ist, wird in des Ignatius θέλημα θεοῦ den positiven Ausdruck für die dortigen negativen erkennen. Vgl. Luc. 1, 35. Zur Auslegung vgl. Pearson III, 10.

3) Mgn. 7: . . Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. Zu Bunsens Aenderung εἰς ἕνα ἀναχωρήσαντα liegt kein Grund vor, obwohl A ähnlich gekürzt hat. Das gegenwärtige Sein Christi in Gott, welches durch die Construction mit εἰς (vgl. Joh. 1, 18 oder [illegible] εἰς δόξαν Rom. 2) als Ergebnis

Person Jesu Mensch geworden wäre, sondern von Jesus dem Christ wird das ausgesagt. Dem Hervorgehn desselben aus Gott entspricht gegensätzlich dasjenige Eingehn in Gott, womit sein gegenwärtiges Sein in Gott angehoben hat. Dies *εἶναι εἰς τὸν πατέρα* oder *ἐν τῷ πατρί* (Rom. 3) bezeichnet, wie besonders deutlich Rom. 3 zeigt, das gegenwärtige Sein Christi und bildet den Gegensatz zu seinem vormaligen *εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ*. Es drückt die Ueberweltlichkeit und Unsichtbarkeit des erhöhten Christus aus. Ist aber das dieses *εἶναι ἐν τῷ πατρί* einleitende *χωρεῖν εἰς τὸν πατέρα* seine Rückkehr aus irdischem Leben in die Ueberweltlichkeit, so muss auch das ihm gegensätzlich entsprechende *προελθεῖν ἐκ τοῦ πατρός* den Eintritt ins irdische Leben benennen, welchem nur ein ewiges Sein in Gott vorangging. Es bezeichnet denselben Act als That Christi, welcher kurz vorher Mgn. 6 als die am Ende der Zeit geschehene Erscheinung dessen, der vor den Aeonen beim Vater war, bezeichnet war, und gleich nachher c. 8 als That des Vaters Sendung des Sohnes heisst. Eben der, welcher in allen Stücken wohlgefiel dem, der ihn gesandt hat, ist ihm der Sohn Gottes, durch welchen sich Gott geoffenbart hat (Mgn. 8); und wie Eph. 7 durch *ἀγέννητος* der Gedanke förmlich ausgeschlossen ist, dass die Erzeugung und Entstehung des Sohnes Gottes aus Gott und Maria die Existenz dieser Person in jeder Hinsicht gesetzt habe, und ausdrücklich gesagt ist, dass jene Erzeugung nur ein ins Fleisch Kommen dessen, der Gott ist, bedeutet, so wird auch Mgn. 8 von dem Subject der evangelischen Geschichte und dem geschichtlichen Mittler der Offenbarung Gottes Ewigkeit ausgesagt. Die Verbindung dieses Attributs (*ἀΐδιος*) mit dem Logosnamen darf nicht zu dem Irrthum verführen, als ob Christus darum, weil er Gottes Logos ist, ewig wäre. Es wurde S. 382 ff. schon soviel bewiesen, dass in der hier ob-

---

einer Bewegung dorthin bezeichnet ist, konnte Ignatius füglich dem durch das Hervorkommen von Gott begründeten Sein in der Welt sofort gegenübertreten lassen und dann erst nachträglich die rückgängige Bewegung ausdrücklich nennen.

waltenden Polemik gegen gewisse auf dem Logosnamen fussende christologische Reflexionen, nicht der Logosbegriff selbst, sondern die trotz der Berechtigung desselben festzuhaltende Ewigkeit der Person, welche Logos Gottes heisst, betont sein wollte. Weit entfernt, dass der Logosname das ewige, anfangslose Sein des so Benannten verbürgte [1]), nöthigt der Zusammenhang vielmehr dazu, diese Benennung ebenso auf den Menschgewordenen zu beziehen, wie die vorangehenden Jesus Christus und Gottes Sohn. Sie sind alle eingerahmt von den beiden geschichtlichen Aussagen, dass Gott sich durch ihn offenbart, und dass er das ungetheilte Wohlgefallen seines Auftraggebers sich erworben habe. Logos heisst Christus um des Ersteren willen als Mittler der Selbstoffenbarung Gottes. Unter dieser aber ist nur die neutestamentliche zu verstehen. Wenn Jesus als Mittler der neutestamentlichen Selbstoffenbarung Gottes dessen Logos heisst, so ist damit wesentlich dasselbe gesagt, als wenn derselbe Jesus Christus „der untrügliche Mund, durch welchen der Vater wahrhaft geredet hat“ (Rom. 8), oder „die Willensmeinung des Vaters“ (Eph. 3), oder „die Erkenntnis Gottes“ (Eph. 17) heisst. Während es für Menschen schon höchstes Lob ist, dass sie sich in der Willensmeinung Gottes und Christi befinden (Eph. 3), und das einzige Heil für sie darin besteht, dass sie das von Gott gesandte Gnadengut sich aneignen und die in Christus zu findende Erkenntnis Gottes gewinnen (Eph. 17), ist Christus alles dies selbst; er als Person ist der vollkommene Ausdruck des göttlichen Willens und Rathschlusses, er ist die Person gewordene Gnade und Erkenntnis Gottes. So ist er auch nicht in dem Sinne Offenbarungsmittler, dass er wie Andere Empfänger und Verkündiger eines an ihn ge-

---

1) Obwohl Ignatius Rom. 2 gewiss nicht, wie Johannes Monachus meinte, eine Erinnerung an Joh. 1, 1 ff. und Joh. 1, 23 und den Gegensatz von Christus als dem Wort und Johannes als einer Stimme Gottes beabsichtigt hat, so beweist doch die Stelle, dass für Ignatius die Bezeichnung einer Person als Wort Gottes keineswegs die Behauptung ihrer anfangslosen Ewigkeit einschliesst. S. Anh. I, 9.

langten Gotteswortes wäre, sondern diese aus der Ueberweltlichkeit Gottes herausgetretene, in die Welt eingetretene Person ist selbst Gottes Wort, Gottes vollkommene Offenbarung. Er beweist sich als dies natürlich auch dadurch, dass er redet und lehrt (Mgn. 9; Eph. 6. 15), oder Gott durch ihn als sein Organ redet (Rom. 8); aber das ist nur eine der Formen, wodurch er Gottes Willen an die Menschen bringt; auch seine Thaten sind Worte (Eph. 15), und schon in seiner Empfängnis und Geburt „offenbart sich Gott menschlich" (Eph. 19). Der so gesetzte „neue Mensch" (Eph. 20) selbst ist also Gottes Wort. Diese von aller Speculation über das Verhältnis des präexistenten Christus zu Gott fernliegende Gedankenreihe eine Logoslehre zu nennen, wäre abgeschmackt. Nicht einmal vom Logosnamen macht Ignatius weiter Gebrauch [1]); es ist ihm nur einer der mannigfaltigen bildlichen Ausdrücke für den Charakter Christi als Offenbarung und Offenbarers Gottes. In dem Masse aber, als für ihn der Gegensatz von Leben und Tod den Gegensatz von Erkenntnis und Unwissenheit überwiegt, sind auch die auf den letzteren bezüglichen Begriffe seltener angewandt, als die auf den ersteren bezüglichen. Die einzige Stelle, an welcher er Christus Logos Gottes nennt und in welcher man eine Logoslehre zu finden meint, enthält nur Bestreitung einer Logoslehre, und zwar eine solche, welche erkennen lässt, dass Ignatius den Logosnamen lediglich als Bezeichnung der heilsamtlichen Stellung Christi verwendet haben will, und dass er jedem Gedanken an eine aus diesem Namen zu gewinnende Bestimmung des Wesens der ewigen Person Christi und ihres Verhältnisses zu Gott abhold ist. Auch an dieser Stelle zeigt sich, dass Ignatius von einer anderen Erzeugung oder Entstehung Christi aus Gott als der Menschwerdung ebenso-

---

1) Bei den Worten *ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ θεοῦ πλεῖστα χαίρειν* Sm. inscr. ist es mindestens sehr fraglich, ob an den heiligen Geist und Christus zu denken ist. Das Attribut *ἄμωμος* scheint nur auf die innere Verfassung der Begrüssten zu passen, wie sonst in der Verbindung mit *χαρά* Mgn. 7; cf. Rom. inscr.

wenig etwas weiss, als er von der häretischen Benutzung des Logosnamens zum Behuf einer Herleitung des Wesens Christi aus Gott etwas wissen will. Wüsste er von einem die Existenz des, Logos genannten, Subjects begründenden προελθεῖν, so müsste er dieses der häretischen Lehre vom προελθεῖν ἀπὸ σιγῆς gegenüberstellen, und nicht die Verneinung des Gewordenseins, die ἀϊδιότης, das voräonische Sein beim Vater. Richtig dagegen ist sein Verfahren, wenn er von demselben Subject, welches am Ende der Zeiten aus Maria und Gott, aus Davids Geschlecht und aus heiligem Geist geboren worden, also geworden ist, zugleich Ungewordenheit und Unerzeugtheit aussagt. Letzteres könnte er selbstverständlich nicht sagen, wenn er den simultanen Ursprung Christi aus Gott und Maria als Entstehung des Ichs fasste, welches als geschichtliche Erscheinung Jesus Christus, Gottes Sohn, Logos u. s. w. heisst. Aber jener Ursprung ist ihm ein Gesendetwerden dessen, der nie einen Anfang gehabt hat (Mgn. 8; cf. Eph. 17), ein Hervortreten vom Vater her, welches ebenso nothwendig ein vorheriges distinctes Sein bei Gott voraussetzt, wie das entsprechende Zurücktreten in Gott ein solches zur Folge hat (Mgn. 7). Es ist ihm eine Erscheinung dessen, der vor den Aeonen beim Vater war (Mgn. 6); es ist ihm Menschwerdung; also eine Veränderung oder Umgestaltung eines Solchen, der vorher nicht Mensch war, zu einem völligen Menschen (Sm. 4); es ist ein Eintreten dessen, der wesentlich Gott ist, ins Fleisch. So nämlich, als Attribut des einen Arztes Christi, ist das ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός Eph. 7 zu fassen. Während in den beiden ersten Paaren von Attributen je zwei gegensätzliche Seiten der Person Christi, dass er fleischlich oder erzeugt (= Mensch), und dass er geistig oder unerzeugt (= Gott) ist, coordinirt sind, wird im fünften und sechsten Attribut die menschliche Seite zu einer Bestimmtheit der göttlichen gemacht. Der πνευματικός und ἀγέννητος ist als solcher θεός, aber er ist es in der durch σαρκικός, γεννητός und ἐν σαρκὶ γενόμενος angegebenen geschichtlichen Form. Hierdurch ist dann der Sinn der Ausdrücke καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ

(Eph. 7), ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου (Eph. 18), υἱὸς ἀνθρώπου καὶ υἱὸς θεοῦ (Eph. 20) völlig bestimmt. Während nämlich diese Ausdrücke die Möglichkeit offen liessen, dass durch eine ausserordentliche Veranstaltung (Eph. 18) und wunderbare Wirkung Gottes (Sm. 1) auf die Jungfrau Maria „der neue Mensch" (Eph. 20) producirt worden sei, welcher um dieses seines Lebensanfangs willen der Sohn Gottes in einem Andere ausschliessenden Sinne hiesse [1]), ist aus den zuletzt besprochenen Stellen deutlich, dass dem Hervorgehn aus Gott ein Sein in und bei Gott, dem ins Fleisch Kommen ein Geist Sein, dem Mensch Werden ein Gott Sein vorangeht, zugleich aber auch, dass dieses Geist und Gott Sein durch das Mensch Werden und ins Fleisch Kommen nicht aufgehoben ist, sondern als das ewige Wesen dieser Person ihrem geschichtlichen Sein innewohnt, und dass umgekehrt das Ergebnis des ins Fleisch Kommens von diesem Ereignis an der Person für immer anhaftet. Er ist „fleischlich", Menschensohn und Gottessohn, Jesus und Christus geblieben, seitdem er es geworden ist. Die mit diesen Namen bezeichnete geschichtliche Persönlichkeit ist nicht ein einem bestimmten Moment der Offenbarungsgeschichte angehöriger Modus des innerweltlichen Seins und Wirkens Gottes, sondern ist für immer, sowohl das, was sie von Ewigkeit her, als das, was sie seit ihrer Menschwerdung ist. Auch der Auferstandene und Erhöhte hat Fleisch an sich, welches neben dem Geist als constitutives Element seiner Person für den Glauben von allergrösster Bedeutung ist [2]). Nur diejenige

---

1) Darüber hinaus geht auch nicht das πατρὸς ὑψίστου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ Rom. inscr. Vgl. den artikellosen Gebrauch beider Worte υἱοῦ πατρός ebendort und Mgn. 13.

2) Sm. 3 gehört ganz hierher. Mit L[a] (convicti) κρατηθέντες statt κραθέντες zu lesen, empfiehlt sich um so weniger, da auch die Umschreibung des A, welcher dies aufs Abendmahl bezieht und αἵματι statt πνεύματι voraussetzt, die Lesart κραθέντες voraussetzt. „Gemischt, d. h. innig verbunden mit Fleisch wie Geist Christi, kamen sie zum Glauben". Vgl. noch Mgn. 1.

Beschaffenheit der σάρξ, vermöge deren sie dem Leiden unterworfen war (Eph. 7; ad Pol. 3), hat aufgehört, seit Gott sie vom Tode aufgeweckt hat (Sm. 7). Diese Umgestaltung der σάρξ ist mit dem Zweck der Erscheinung Christi im Fleisch gegeben, welcher in der Auflösung der Todesherrschaft und der Stiftung eines neuen ewigen Menschenlebens durch den neuen Menschen besteht (Eph. 19). Gerade durch das Erleiden des Todes, welches die Sünden der Menschen veranlasst haben (Sm. 7), wird der Grund dieses neuen Lebens gelegt; gerade im Tode erweist sich Christus als das wahrhaftige Leben (Eph. 7), welches man sich durch freiwillige Versenkung in seinen Tod aneignet (Mgn. 5; cf. Tr. 2). Daher kann Christi Leiden selbst die Auferstehung der Christen heissen (Sm. 5; cf. Mgn. 9). Aber dieser Wendepunct ist der Tod Jesu nur, weil die σάρξ, in welcher er und welche selbst gelitten hat, wiederauferweckt worden ist (Sm. 7; cf. 1), nun aber in einer ihrem nunmehrigen Zweck entsprechenden Beschaffenheit fortlebt.

Aehnlich wie Eph. 7 werden auch ad Pol. 3 gegensätzliche Attribute auf Christus gehäuft. Aber, weil es sich um den wiederkehrenden Christus handelt, auf welchen die Christen zu warten haben, werden neben seine ewigen, in der Zwischenzeit zwischen erster und zweiter Parusie actuellen Eigenschaften die entgegengesetzten, sein irdisches Leben charakterisirenden gestellt, welche seine Wiedererscheinung glaubhaft machen. An sich selbst ist er überzeitlich und zeitlos, unsichtbar, unbetastbar und dem Leiden nicht unterworfen; aber um der Menschen willen war er sichtbar und leidensfähig und duldete er in jeder Beziehung. Um der letzten rein historischen Aussage willen muss man auch die beiden parallelen Attribute ὁρατὸς und παθητός durch einen Satz im Imperfect auflösen, obwohl mit dem ersten gesagt sein soll, dass er im Stande ist, um des Heilszweckes willen sich wieder sichtbar zu machen, wie das zweite und dritte an die in der ersten Parusie bewiesene Gesinnung erinnert, vermöge deren er auch die Heilsvollendung herbeiführen wird. Baur (II, 110) hat in dieser Stelle, ohne nach dem Zusammen-

hang derselben auch nur zu fragen, den gröbsten Patripassianismus entdeckt und geradezu behauptet, alle jene negativen Attribute bezeichneten Gott den Vater, und Lipsius (I, 21), welcher hier einen stehen gebliebenen Rest seines Urignatius findet, stimmt dem zu, während er gleichzeitig in milderer Form bemerkt, dass keins jener Prädicate dazu nöthige, an den von Gott geschiedenen Logos zu denken. Vom Logos ist hier freilich nicht die Rede und vollends nicht von dem, was man sich unter Logos vorzustellen pflegt, wohl aber, wie τὸν ὑπομείναντα zeigt, vom geschichtlichen Christus. Es müsste also, da nicht von zwei Wesen die Rede ist, doch erst nachgewiesen werden, dass die Prädicate der Ueberzeitlichkeit, Unsichtbarkeit, Unkörperlichkeit, Leidenslosigkeit nicht auf den Christus des Ignatius passen. Aber wie sollten sie nicht, da Jesus vor den Aeonen beim Vater gewesen sein soll, ehe er am Ende der Zeiten erschien (Mgn. 6)! Sodann hätte man sich, wenn auch keine so ausdrücklichen Aussagen vorlägen, wie die in Mgn. 6. 8; Eph. 7, welche dem deutlich vom Vater unterschiedenen Sohn Ewigkeit beilegen, die Mühe nicht sparen sollen, eine einzige Stelle nachzuweisen, wo Ignatius „Gott den Vater" als das Subject der Erlöserthaten Jesu einführte. Aber er unterscheidet den historischen Christus eben da, wo er ihn Gottes ewigen Logos nennt, als den von Gott gesandten Sohn von dem ihn sendenden Gott, dem er wohlgefallen hat (Mgn. 8), an einer Stelle, welche Baur vermöge der naivsten Art von Kritik als ein späteres Einschiebsel verdächtigt hat (II, 111), nachdem er (II, 109) über „Willkür philologischer Kritik" geklagt hatte. Ignatius unterscheidet den historischen Christus von Gott überall da, wo er ihn Gottes Sohn nennt, und der staunenswerthen Behauptung, dass in den ignatianischen Briefen mit Ausnahme der verdächtigten Stelle Mgn. 8 „nie von einem υἱός (soll heissen von Christus als Sohn Gottes) die Rede sei" (Baur II, 111), lässt sich nur antworten, dass Christus Sm. 1; Eph. 20; Mgn. 13; Rom. inscr. (zweimal) ausdrücklich Sohn Gottes oder Sohn genannt wird, und dass er ausserdem überall da als Sohn Gottes vorgestellt ist, wo Gott neben ihm als

Vater (Rom. 2. 3. 8; Mgn. 1. 6. 7. 13 extr.; Tr. 12. 13; Pol. inscr.; Eph. 3. 4. 5. 15; Sm. 3) oder als Gott Vater (Eph. 9; Mgn. inscr. und c. 5; Phil. inscr. und c. 1), oder als Vater Jesu Christi (Eph. 2; Mgn. 3; cf. Tr. 9; Phil. 7) benannt ist. Diese 29 Stellen hat Baur übersehn. Die Ausflucht, welche er für den Fall, dass irgendwo der Sohn vom Vater unterschieden werde, bereit hielt, dass der Sohn dann nicht das zur menschlichen Erscheinung sich bestimmende Subject, sondern nur das Menschliche dieser Erscheinung selbst sein solle [1]), widerlegt sich durch die ausführlich besprochene Thatsache, dass Ignatius das Menschliche an der geschichtlichen Erscheinung Christi als σάρξ bezeichnet und von dieser einen Seite der geschichtlichen Erscheinung Christi eine andere unterscheidet, nach welcher derselbe Christus geistig, unerzeugt, ewig, Gott ist. Christus heisst bei ihm rücksichtlich seiner menschlichen Natur gerade nicht Sohn Gottes, sondern „völliger Mensch, neuer Mensch, Menschensohn", „Gottessohn" aber nach seiner Herkunft aus Gott. Ignatius vermeidet ferner das der Misdeutung zugängliche σὰρξ ἐγένετο und betrachtet die σάρξ stets als ein der Person Jesu Anhaftendes, von ihr Unterscheidbares. Er tritt in die σάρξ ein (Eph. 7), trägt sie (Sm. 5), hat eine hierdurch bedingte Beschaffenheit (σαρκικός Eph. 7; Sm. 3), aber er ist diese σάρξ ebensowenig, als er der Vater ist, der ihn gesandt hat. Wollte man Letzteres daraus folgern, dass einmal er selbst (Sm. 2), sonst aber der Vater (Tr. 9; Sm. 7) als Subject der

1) Dies eignet sich Lipsius I, 26 für seinen Urignatius an. Derselbe erkennt ad Pol. 3 auch darin einen stehen gebliebenen urignatianischen Gedanken, dass dem ἀψηλάφητον kein Gegensatz entspreche, weil die modalistische Auffassung des Urignatius im Unterschied von der weiterfortgeschrittenen Christologie unseres Ignatius (Sm. 3) den Gedanken einer menschlichen Betastung Gottes nicht zugelassen habe, als ob ὑπέρκαιρον und ἄχρονον hier einen entsprechenden Gegensatz hätten, der wie ὁρατόν und παθητόν von der menschlichen Erscheinung hergenommen wäre, und als ob das κατὰ πάντα τρόπον ὑπομείναντα nicht an noch ganz andere Dinge, als an Betastung durch menschliche Hände denken liesse, an Geisselung, Bespeiung und Annagelung.

Auferweckung Jesu auftritt, so könnte man ebensogut die Identität Christi mit seiner σάρξ daraus folgern, dass einmal die σάρξ (Sm. 7), sonst aber Christus selbst (Sm. 2; Tr. 9) als Object der Auferweckung genannt ist. Beides aber wäre Misverstand. Wo es darauf ankommt, die Identität der im Abendmahl sich mittheilenden menschlichen Natur mit derjenigen, welche am Kreuz gelitten hat, zu behaupten, wird von eben dieser leiblichen Natur gesagt, dass der Vater sie vermöge seiner Güte auferweckt habe, während die ungenauere Bezeichnung Christi selbst als des Auferweckten und Auferstandenen auch bei Ignatius die gewöhnliche ist, statthaft neben der anderen, weil die σάρξ, welche ins Grab gelegt und wieder belebt wurde, die σάρξ dieser Person ist, welche in und mit ihrer σάρξ lebt, stirbt und aufersteht. Der gleichfalls seltenere Ausdruck ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν (Sm. 2), welcher übrigens an Joh. 2, 19 ff.; 10, 17 seine Analogieen hat, scheint sich absichtslos als Fortsetzung des ἀληθῶς ἔπαθεν darzubieten. Aehnlich ist es, wenn Sm. 4 in Bezug auf alle Thatsachen der evangelischen Geschichte mit Einschluss der Auferstehung, als deren leidendes Object Christus gewöhnlich bezeichnet wird, und mit Einschluss des Leidens, welches doch zunächst kein Thun ist, gesagt wird ταῦτα ἐπράχθη ὑπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν (cf. Mgn. 11). Immer ist es ein und dasselbe persönliche Subject und nicht die demselben anhaftende leibliche Menschennatur, was Ignatius deutlich von Gott als seinem Vater unterscheidet. Gerade da, wo er Christus nicht als Natur, sondern als sittliche Persönlichkeit betrachtet, ist die Unterscheidung am allerdeutlichsten. Jesus Christus ist Nachahmer seines Vaters (Phil. 7), folgt seinem Vater (Sm. 8), gefiel wohl seinem Auftraggeber (Mgn. 8), handelte würdig des Vaters (Eph. 15), that nichts ohne den Vater (Mgn. 7), führte ein Leben des Glaubens und der Liebe (Eph. 20; vgl. oben S. 457) und war dem Vater unterthänig (Mgn. 13). Wenn letztere Aussage durch ein κατὰ σάρκα eingeschränkt wird, so gilt das nicht minder von allen anderen, welche das geschichtliche Leben Christi als ein ächt menschliches erkennen lassen. Es ist damit selbstverständlich

nicht gesagt, dass nur die σάρξ Christi jene, eine deutliche persönliche Unterscheidung von Gott voraussetzende, Stellung zu Gott eingenommen habe, dass die σάρξ geglaubt und geliebt und Gehorsam bewiesen habe; sondern das Ich, welches in menschliche Natur eingetreten ist, hat, sofern es ein Fleisch an sich tragendes, gewordenes Subject, sofern es Gottes- und Menschensohn ist, in einem Verhältnis der Unterordnung zu Gott als seinem Vater gestanden, während es an sich selbst als πνευματικός und ἀγέννητος und θεός Gott gleich steht. Da nun aber überall beiderlei Prädicate mit polemischem Nachdruck auf eine und dieselbe Person Jesus Christus bezogen werden, und da von dieser Person gesagt wird, dass sie vor den Aeonen bei und neben und in dem Vater existirt habe, dann aber in die Welt gesandt und erschienen sei (Mgn. 6—8), so folgt, dass dieses Ich, welches als Mensch Gottes- und Menschensohn und Logos und Jesus Christus heisst, „das zur menschlichen Erscheinung sich bestimmende Subject" ist und von dem Vater sowohl als das ewig Existirende, wie als das menschlich Erschienene persönlich unterschieden wird. Der Menschgewordene ist freilich aufs engste mit dem Vater geeinigt (Mgn. 7), und namentlich auch nach der Auferstehung trotz seiner fortdauernden leiblichen Existenz geistig mit dem Vater geeinigt zu denken (Sm. 3). Aber wie wenig damit Identität ausgesagt werden soll, zeigt die Verwendung des Gedankens. Während Mgn. 7 dadurch die für das Verhältnis der Gemeindeglieder zu den Gemeindevorstehern vorbildliche Abhängigkeit des Handelns Jesu von Gott motivirt wird, wird Eph. 5 die innige Gemeinschaft zwischen Christus und Gott, ebenso wie die zwischen Christus und der Kirche, mit derjenigen verglichen, welche zwischen Bischof und Gemeinde besteht. Während diese Aussagen sogar einer arianischen Theologie Raum lassen würden, ergibt sich aus den vorher erörterten Gedanken über das ewige Wesen der Person Christi, dass Ignatius mit ganz anderer Energie, als die späteren Lehrer, welche auf den Abweg einer unbiblischen Lehre vom Logos und vom Sohne Gottes gerathen waren, die Gleichheit und die Einheit des in Jesus menschlich erschienenen Subjects

mit dem, welcher des Menschgewordenen Vater ist, geltend machen konnte. Er hatte in seinen theologischen Grundanschauungen auch die stärksten Antriebe, eben dies zu betonen.

Wir sahen, dass für Ignatius die Heilsbedeutung der in Christus geschehenen Offenbarung zwar einerseits durchaus abhängig erscheint von der Wirklichkeit der Thatsachen, in welchen sie sich vollzieht, von der Wirklichkeit der evangelischen Geschichte, dass aber andrerseits die Heilsbedeutung dieser in geschichtlichen Thatsachen sich vollziehenden Offenbarung darin besteht, dass mit Christus ein neues Princip ewigen Lebens in die der Todesherrschaft unterworfene Menschheit eingetreten ist. Dieses neue Princip, „der neue Mensch", aber ist er, weil er im Fleisch erschienener Gott ist. Allerdings fällt auch auf diejenigen Prädicate, welche die Gestalt seines irdischen Lebens beschreiben, ein Ton, aber doch nur deshalb, weil die Irrlehrer mit der leibhaftigen Wirklichkeit des Lebens Jesu zugleich alle Wirklichkeit der darin geschehenen Offenbarung leugneten. Für die Reflexion des Offenbarungsgläubigen ist das Menschsein, das menschliche Geboren- und Gestorbensein Christi das zunächst sich Darbietende, das Selbstverständliche; religiös werthvoll aber ist dies nur darum, weil es ein seinem Wesen nach über menschliches Leben und Leiden erhabenes, ewiges Ich ist, welches um der Menschen willen, zum Zweck ihrer Erlösung unter der Bedingung des Glaubens sich unter alle Bedingungen menschlichen Lebens stellte (ad Pol. 3; Sm. 2; Tr. 2). Nur dieses ewige Ich kann diese Bedingungen erfüllen und damit aufheben, ohne ihnen zu erliegen. Weil es ein seiner Natur nach ewiges, unauflösliches Leben ist, welches Christus in den Tod gibt, ist sein Sterben die Auferstehung der Christen, und nur, weil seine Geburt ein Eintritt dessen, der wesentlich Gott ist, in menschliches Leben ist, ist ihr Ergebnis der Gottessohn und der neue Mensch. Darum liebt es Ignatius, die Gottheit des Sohnes Gottes, worauf die Erlösung beruht, zu betonen. Er hat an der Gottessohnschaft Christi nicht wie spätere Theologen ein Hindernis, sondern gerade einen

Antrieb, Christus Gott zu nennen. Zweimal folgt Rom. inscr. auf die Bezeichnung Christi als „einzigen Sohnes" Gottes oder „Sohnes des Vaters" die andere als „unser Gott". An eine gröbliche Identificirung der daneben deutlich unterschiedenen Subjecte Vater und Sohn ist hier nicht zu denken; das ist an der ersten Stelle durch den Inhalt des Satzes selbst verwehrt, in welchem Christus der Christen Gott genannt wird; denn in demselben wird der Wille dessen, der Alles, was da ist, gewollt hat, als durch die Liebe Jesu Christi unsres Gottes normirt vorgestellt, also ebenso persönlich unterschieden von dem Willen Christi, wie in dem vorangehenden Participialsatz der höchste Vater von seinem einzigen Sohn (vgl. Anh. I, 7). Ganz ähnlich wird Eph. inscr. die Erwählung der ephesischen Gemeinde auf den Willen des Vaters und unsres Gottes Jesus Christus zurückgeführt (vgl. Rom. 3). An der Spitze desselben Kapitels (Sm. 1), in welchem so nachdrücklich von der Davids- und Gottessohnschaft Christi geredet ist, liest man doch auch *δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα.* Auf den Artikel ist hier kein Gewicht zu legen [1]), er ist lediglich durch die Absicht dictirt, einen von *θεός* abhängigen Participialsatz anzuhängen. Ignatius preist Christum als den Gott, welcher die Smyrnäer mit Weisheit ausgestattet hat. Den Schein, als ob er damit aus der Classe der Götter diesen einzelnen Gott heraushöbe, brauchte er nicht ängstlich zu meiden, und der Schein, als ob er Christus mit dem, welcher sonst *ὁ θεός* heisst, identificire, entsteht gar nicht. Christus heisst bei Ignatius unbedenklich *θεός*, aber darum gilt er ihm nicht als *ὁ θεός* und wird auch nicht etwa nur so von *ὁ θεός* unterschieden, dass er Gott in der näheren Bestimmtheit seiner menschlichen Selbstoffenbarung wäre. Es hat sich vielmehr gezeigt, dass Christus auch neben dem, welcher zunächst [*ὁ*] *θεός* oder auch [*ὁ*] *πατήρ* heisst, als Gott gedacht wird. Am häufigsten geschieht

1) Er fehlt Sm. 10 (*ὡς διακόνους Χριστοῦ θεοῦ*); Tr. 7 (*θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*), aber auch sehr oft, wo Gott selbst, Gott der Vater gemeint ist.

es in der Form [ὁ] θεὸς ἡμῶν [1]). Er ist es für die Christen, aber nicht bloss in dem Sinn, dass er es nach dem Glauben der Christen ist, er steht vielmehr zu den Christen in einem objectiven Verhältnis, vermöge dessen er als ihr Gott ihnen einwohnt und sich bezeugt [2]). Objectiv ist dasselbe, obwohl es sowohl in seiner gegenwärtigen, mannigfacher Steigerung fähigen Bethätigung als in seiner schliesslichen Offenbarung vom sittlichen Verhalten der Christen abhängt. Die schliessliche Erscheinung Christi als Gottes vor dem Angesicht derer, die ihn geliebt haben, bildet einen Gegensatz zu der jetzigen Verborgenheit Christi, welche aber insbesondere als Verborgenheit seines Gottseins und seiner Einwohnung in der Gemeinde gedacht ist. Im Gegensatz zu seinem irdisch-menschlichen Dasein bezeichnet das jetzige verborgene Sein des Erhöhten allerdings schon eine Steigerung der Offenbarung und Bethätigung seines Gottseins (Rom. 3). Das Oxymoron, dass unser Gott Jesus Christus jetzt, da er im Vater, also verborgen ist, nur um so mehr erscheine oder offenbar sei, klärt sich auf, wenn man aus Eph. 15 die Beziehung ergänzt, in welcher er jetzt mehr als während seines irdischen Wandels offenbar ist. Als das, was er wesentlich ist, als Gott, war er gerade in den Tagen seines sichtbaren Erdenlebens am meisten verhüllt auch für die Glaubenden; sein wahres göttliches Wesen ist ihnen offenbarer, seit er durch Tod und Auferstehung zum Vater gegangen ist. Aber Gott war er auch

---

1) Eph. inscr., c. 15. 18; Rom. inscr. (zweimal), c. 3; ad Pol. 8.

2) Eph. 15: *πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν, ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν.* Der, wie man an *διό* und *διότι* sehen kann, in solchen Dingen eigensinnige Sprachgebrauch erlaubt es schwerlich, *ἐξ ὧν* als ein demonstratives „daher, darum“ und, was damit gegeben ist, den Satz cohortativ zu fassen (so Uhlh., S. 44). Vielmehr „in Gemässheit dessen, in Folge davon, dass wir ihn rechtschaffen lieben“ wird er sich als das, was er ist, als Gott der Christen, der in ihnen und unter ihnen wohnt, auch äusserlich offenbaren. Vgl. Mgn. 9 extr. in formeller Hinsicht, ausserdem auch Joh. 14, 21.

damals, als er „völliger Mensch“ war; er ist „ins Fleisch gekommener Gott“ und hat nie angefangen noch aufgehört, Gott zu sein. Daher kann Ignatius ohne alles Bedenken vom „Blut Gottes“ (Eph. 1) und vom „Leiden seines Gottes“ (Rom. 6) reden. Von seinem christologischen Standpunct aus erscheint solche Ausdrucksweise jedenfalls natürlicher, als von dem der Logoslehrer späterer Zeit [1]. So hätte Ignatius auch vor dem Misverständnis sicher sein sollen, als ob er sich dadurch in groben Widerspruch mit seiner Ueberzeugung von der ewigen Subsistenz Christi setzte. Lag für ihn die Heilskraft der Person und Geschichte Christi darin, dass er „ins Fleisch gekommener Gott“ war, und gipfelte für ihn die Heilsoffenbarung im Kreuzestod Christi, so musste es ihm naheliegen, den Gegensatz des Wesens dieser Person und der Seinsweise, in welche sie sich zum Zweck der Erlösung begeben hat, eben da aufzusuchen und ins Wort zu fassen, wo dieser Gegensatz am schärfsten gespannt ist: im Leiden und Blutvergiessen dessen, der wesentlich Gott ist. Es entspricht seinem natürlichen Charakter und seiner religiösen Stimmung, gerade zu dem, was den Ungläubigen ein Aergernis, und was zur Beschämung der weltlichen Weisheit von Gott geordnet ist, sich mit aller Energie zu bekennen (Eph. 18), zum Mysterium des Todes Christi (Mgn. 9). So wird nächst der wunderbaren Empfängnis und Geburt auch der Tod aufgefasst (Eph. 19), und aus dieser Stelle ist ersichtlich, dass der Tod Jesu ebenso wie seine Menschwerdung wegen der darin gebundenen Gegensätze göttlichen Wesens und menschlichen Erlebnisses ein Mysterium ist. Vom Bekenntnis opferfreudiger Liebe zum Kreuz, welches den Irrlehrern ein Aergernis ist (c. 18), geht die ganze Darlegung aus. Dass dies jenen ein Aergernis sei, bestätigen die paulinischen Fragen: *ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων συνετῶν;* und dass es nicht anders sein könne, dass dieser Gegensatz zwischen den selbstgemachten Gedanken

---

1) Vgl. z. B. Clem. protr., p. 84 Pott. oder Tatian., c. 13, wo der heilige Geist *διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ* heisst.

menschlicher Scheinweisheit und der Heilsoffenbarung, besonders des Kreuzestodes in der Natur der Heilsoffenbarung selbst begründet sei, soll alles Weitere darthun. Obwohl Ignatius, wie er c. 20 sagt, die begonnene Darlegung nicht zu Ende geführt hat, so ist seine Meinung doch im wesentlichen deutlich. Schon der erste Satz, welcher von der Empfängnis Christi bis zu der auf seinen Tod hinweisenden Taufe fortschreitet, verbindet das menschlichem Denken Unvereinbare. Der Gott der Christen, mit dem ein Weib schwanger ging, ein Ursprung aus Davids Geschlecht und aus heiligem Geist zugleich, ein Geborenwerden und ein Getauftwerden, welches zwar auf sein Leiden hinwies, zugleich aber auch darauf, dass das Wasser, womit er sich taufen liess, durch sein Leiden zu einem Heilsmittel geweiht werden solle! Auf das dem natürlichen Denken unzugängliche Geheimnis des Todes Christi ist es aber vor allem abgesehn. Daher wird auch in c. 19 sofort neben der jungfräulichen Empfängnis und Geburt der Tod als eins der drei *μυστήρια κραυγῆς* genannt, welche in der Stille Gottes vollbracht wurden und dem Fürsten dieser Welt verborgen blieben und daher auch den Weisen dieser Welt verschlossene Geheimnisse bleiben. Schon der hiermit nachgewiesene Zusammenhang zwischen c. 19 und dem Vorigen stellt den Sinn des Einzelnen im wesentlichen fest. Die Verborgenheit dieser Thatsachen vor dem Teufel muss analog sein der Verkennung desselben seitens der Ungläubigen (vgl. c. 17. 18 mit 1 Kor. 2, 8). Die äusseren Thatsachen sind ihm so wenig als den Ungläubigen unbekannt geblieben. Zumal der Tod Jesu ist ein Schauspiel aller Geister der oberen und unteren Welt gewesen (Tr. 9); aber es handelt sich hier nicht um historische Kenntnis, sondern um Heilserkenntnis, nicht um die auch den Ungläubigen wie ihrem Lehrmeister bekannten Ereignisse, sondern um das darin beschlossene, Glauben fordernde Geheimnis. Beim Tode Jesu besteht dies darin, dass hier das wahrhaftige Leben sich in den Tod gegeben hat (Eph. 7), dass der, welcher Gott ist, gelitten (Rom. 6) und geblutet hat (Eph. 1), oder dass der an sich selbst über das Leiden Erhabene zum

Behuf der Erlösung der Menschheit alles Leiden hat über sich ergehen lassen (ad Pol. 3). Ebenso ist die Geburt Jesu eine notorische Thatsache; aber dass sie eine Geburt dessen ist, der Gott war und ist, ist ein nur dem Glauben sich erschliessendes Geheimnis. Nur scheinbar verhält es sich mit dem ersten Mysterium, der παρθενία Μαρίας, anders. Lässt man sich durch den offenbaren Parallelismus von c. 18 extr. und c. 19 init. leiten, so entspricht παρθενία ebenso dem ἐκυοφορήθη, wie τοκετός dem ἐγεννήθη und θάνατος dem ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ. Ignatius hätte genauer σύλληψις sagen können; denn statt des äusseren Factums, wie in den beiden anderen Fällen, ist diesmal das der Welt und dem Teufel verborgene Geheimnis selbst genannt, welches darin bestand, dass Maria, als sie schwanger ging, noch eine Jungfrau war. Verborgen war diese Modalität ihrer Empfängnis und Schwangerschaft deshalb, weil Maria, als die Sache offenbar wurde, rechtlich und förmlich Josephs Eheweib war. Diese drei Thatsachen heissen aber μυστήρια κραυγῆς [1]) schwerlich deshalb, weil sie jetzt laut gepredigt werden; denn nicht um den Gegensatz ehemaliger Verborgenheit und nunmehriger Weltkundigkeit handelt es sich nach dem Zusammenhang, sondern um den Gegensatz der Verborgenheit vor der ungläubigen Welt und der unermesslichen Bedeutung für den zu Gottes Heilsveranstaltung sich bekennenden Glauben. Wie man von himmelschreienden Sünden, vom Racheruf vergossenen Bluts redet, wie Ignatius selbst c. 15 von stummem Handeln spricht, welches der Einverstandene wie Rede hört, so wird hier von diesen geheimnisvollen Ereignissen gesagt, dass sie für den, welcher sie versteht, eine laute Predigt von dem im Fleisch erschienenen Gott sind, obwohl sie geschehen sind, ohne dass Gott sie mit einem Allen vernehmlichen Wort begleitet hätte. Es sollte sich von selbst verstehen, dass ἐπράχθη als Aussage von diesen

---

1) So nach allen Zeugen ausser Andreas Cretensis (Cur., p. 180), welcher unter anderen Abweichungen auch μυστήρια φρικτά bietet. Bunsen (I, 91) conjicirt ohne Noth ἐναργῆ.

Geheimnissen, welche Thatsachen sind, nur ihren Vollzug (cf. Mgn. 11; Sm. 4), und nicht etwa den göttlichen Entschluss ihres zukünftigen Vollzugs bedeuten kann. Mit Unrecht beruft sich Uhlhorn S. 48 für diese Auffassung auf den Schluss des Kapitels, wo dieselben Thatsachen τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον heissen. Bereitet, fertiggestellt bei Gott waren sie, ehe sie anfingen, ins Werk gesetzt zu werden; aber nur Letzteres, nicht Ersteres kann ein Vollzug der drei Thatsachen heissen. Die Forderung, dass die im Folgenden erwähnte Kundmachung der drei Geheimnisse dem ἐπράχθη, also auch dem Vollzug des Todes zeitlich folgen müsse, und dass eben deshalb nur der Vollzug im Rathschluss Gottes gemeint sein könne, ist im Text nicht begründet. Nachdem vom Vollzug der drei, sehr verschiedenen Zeiten angehörigen Thatsachen gesagt ist, wird die Frage aufgeworfen, wie sie nun trotz ihrer Verborgenheit aller Welt [1]) kundgeworden seien. Aber nur erst in Bezug auf die beiden zusammengehörigen Thatsachen der Empfängnis und Geburt wird die Frage zunächst beantwortet. Dass diese beiden Thatsachen nur der Anfang der Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses sind, dass die Vernichtung des Todes, welche im Tode Jesu geschieht (Sm. 5; Eph. 7), dadurch nur erst angebahnt war, sagt Ignatius ausdrücklich und verschiebt die Fortsetzung des begonnenen Gedankengangs auf gelegenere Zeit. Es liegt ja auch auf der Hand, dass der Stern der Magier das dritte Geheimnis, den Tod des Herrn, der Welt noch nicht verkündigt hat. Wir können aus Sm. 1 ergänzen, dass Christus erst durch seine Auferstehung das Feldzeichen seines Kreuzes in der Richtung auf die Welten erhoben hat. Nur bei dieser Auffassung kommt man auch mit ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ [2]) zurecht. Dies kann im Gegensatz dazu, dass diese

---

1) Vgl. zu diesem τοῖς αἰῶσιν Sm. 1.

2) Eph. 15 heisst τῆς ἡσυχίας αὐτοῦ nichts Anderes als σιγῶντος αὐτοῦ. Schon Pearson sagt von diesem Gebrauch: Philo Judaeus saepe, und Arndt (Handschrift) citirt Philo in Flacc., p. 753 ed. Colon., wo ἡσυχάζειν ganz gleich σιωπᾶν ist.

Thatsachen den Empfänglichen und Gläubigen laut predigen, nur ein Schweigen Gottes bedeuten, in Begleitung wovon sie geschehen sind, und damit dann eine stille Verborgenheit, wie sie den Thatsachen der Heilsoffenbarung Gottes überhaupt eigen ist. In der Stille eines Frauengemachs zu Nazareth, in der Verborgenheit des Stalles zu Bethlehem sind die beiden ersten *μυστήρια* geschehen, ehe eine Kundmachung derselben an die Welt erfolgte. Auch der Kreuzestod ist ein an sich selbst stummes Ereignis, und was dabei geredet wurde, ist nichts weniger als eine Verkündigung seiner Bedeutung für die Welt an die Welt. So ist auch dieser ein zwar laut predigendes, aber ohne begleitende göttliche Verkündigung vollzogenes thatsächliches Geheimnis.

Gerade das Mysterium des Lebens und Sterbens Jesu, das den Ungläubigen anstössige Ineinsein des Göttlichen und Menschlichen in dieser geschichtlichen Erscheinung, ergreift der Glaube und die Liebe der Christen mit um so grösserer Energie, je mehr diese geschichtliche Erscheinung durch Leugnung vernichtet oder durch Umdeutung entleert zu werden droht. Der Gedanke, dass der Glaube auch den Trieb erzeugt, die in seinem Inhalt liegenden Gegensätze zu vermitteln und dem Denken erträglich zu machen, tritt bei Ignatius wenigstens noch nicht hervor. Der Gegensatz gegen die Häretiker, wie er ihn auffasst, bietet ihm gar keinen Anlass dazu; denn diese leugnen das Object des Glaubens und damit auch das Object jeder die Denkbarkeit des Mysteriums nachweisenden Lehrdarstellung, und es wäre vergebliche Mühe, sie durch eine solche Darstellung zur gläubigen Annahme desselben bewegen zu wollen. Was zum Glauben bewegt, ist vielmehr die Offenbarung Gottes als Mysterium (Mgn. 9), ist der von den Irrlehrern geleugnete Christus des Gemeinglaubens selbst (Phil. 8 extr.). Der Glaube ist nicht begriffliche Aneignung der Heilsthatsachen oder Zustimmung zu einer widerspruchslos erfundenen Wahrheit, sondern ein *προςφυγεῖν τῷ εὐαγγελίῳ* (Phil. 5), ein *ἐκφυγεῖν τὸ ἀποθανεῖν* (Tr. 2). Das ist der Fehler der Irrlehrer, dass sie sich aufs Disputiren legen (Sm. 7), statt sich einfach zur Heilswahrheit zu bekehren

(Sm. 5), und es würde nur dazu dienen, sie in ihrem formalen Irrthum zu bestärken, wenn man es versuchen wollte, ihren Widerspruch gegen den Gemeinglauben durch gelehrten Beweis und dialektische Vermittlung von Gegensätzen, die für sie gar nicht existiren, zum Schweigen zu bringen. Sie stehen ausserhalb der Kirche, und da ihre Bekehrung durchaus Gott zu überlassen ist (Sm. 4; Eph. 7), so gibt ihr Auftreten der Kirche auch keinen Anlass, um ihretwillen über die Position des Evangeliums hinauszugehn, welches bestimmt ist, die mit der Heilswahrheit Unbekannten zum Glauben zu führen. Die fast durchweg durch den Gegensatz zur Häresie veranlassten theologischen Aussagen des Ignatius lassen nicht erkennen, in wie weit er von berechtigten Versuchen weiss und selbst solche zu machen geneigt ist, über die im Gemeinglauben beschlossenen Sätze, welche bereits eine gewisse stereotype Form angenommen haben (Anh. II, 10), und deren polemische Zuspitzung hinaus zu theologisiren. Die gleich starke Betonung des Göttlichen und Menschlichen in Christus hätte nach einer doppelten Richtung hin dazu veranlassen können. Es hätte erstlich die Aufgabe vorgelegen, irgendwie zwar nicht anschaulich, aber doch denkbar zu machen, kraft welcher Macht über sich selbst und über die Natur der, welcher wesentlich und ewig Gott ist, ein wirklicher Mensch werden konnte, ohne aufzuhören, jenes zu sein. Von einem derartigen Versuch findet man bei Ignatius nichts. Er begnügt sich, den Grund und den Zweck dieser menschlichen Offenbarung Gottes zu nennen. Es wäre ferner theologische Aufgabe gewesen, die Behauptung der Einheit Gottes (Mgn. 8) irgendwie auszugleichen mit der ernstlich gemeinten Behauptung der Gottheit dessen, der als der Menschgewordene im Verhältnis zu Gott Sohn Gottes des Vaters ist. Wir fanden nur dies, dass weder der Sohnesname noch der Logosname von Ignatius dazu verwendet wurde, das wesentliche und ewige Verhältnis des in Jesus menschlich erschienenen göttlichen Subjects, zu dem, welcher sein Vater ist, auszudrücken. Er begnügt sich mit der Behauptung sowohl der Einzigkeit Gottes als der anfangslosen ewigen Gottheit des Ichs, welches als

Menschgewordenes Gott seinen Vater nennt. Auf irgend welche theologische Erklärung führen uns auch nicht die ziemlich spärlichen trinitarischen Aussagen [1]). Sie sind nur insofern beachtenswerth, als die zweimalige Voranstellung des Sohnes vor Vater und Geist beweist, dass nicht eine mechanische Einwirkung der Taufformel oder des Taufbekenntnisses, sondern ein Antrieb der eigenen religiösen Anschauung die Zusammenstellung der drei Subjecte veranlasst. Aber bei alle dem will bedacht sein, dass auch der Theologe in der Lage des Ignatius nicht theologisirt.

---

1) Mgn. 13: *ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι*, und am Schluss: *καὶ τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι.* Nur Anklänge an die Gewohnheit, die Drei zusammenzudenken, liegen vor in Eph. 9 (*ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρὸς, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*) und Mgn. 15: *ἔρρωσθε ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ, κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.* Das *ἀδιάκριτον* des G² wird durch L¹ L² A bestätigt, während *διάκριτον* des G¹ sinnlos ist. Die Uebersetzung inseparabilis ist richtig (vgl. Eph. 3 und oben S. 429, Anm. 1). Charakteristisch ist auch hier der Anstoss, welchen G² an der kühnen Wendung nahm, dass Christus selbst der unentreissbare heilige Geist der Gemeinde sein soll, welche sich aus dem Gebrauch von ὅ (ὅς) ἐστιν bei Ignatius (vgl. oben S. 349 f.) völlig erklärt und an 2 Kor. 3, 17 seine Analogie hat. — Vgl. noch Rom. 7. Der heilige Geist ruft in der Seele des Christen: Komm zum Vater! und was dieser bei Gott findet, ist völlige Gemeinschaft mit Christus.

V.

Die Aechtheit der Briefe des Ignatius und des Polykarp.

Dass die acht Briefe, deren geschichtlicher Gehalt im dritten Abschnitt vollständig dargelegt worden ist, ein untrennbares Ganze bilden, wird, denke ich, durch diese Darlegung selbst und, was die sieben Briefe des Ignatius anlangt, durch die Darstellung der aus ihnen erkennbaren Persönlichkeit und Denkweise ihres Verfassers noch deutlicher geworden sein, als es schon beim ersten Ueberblick erscheint. Am Faden einer unzerreissbaren Kette von Ereignissen oder richtiger eines in sich widerspruchslosen Hergangs reihen sich die innerhalb weniger Wochen geschriebenen Briefe des Ignatius und des Polykarp an einander. Der letzte enthält aber zugleich ein Zeugnis für alle übrigen, welches fast jeden anderen Beweis für die Aechtheit der ignatianischen Briefe überflüssig macht, wenn es nur zuverlässig ist. Wir sahen aus Pol. 13 (oben S. 293f.), dass Polykarp ausser den beiden nach Smyrna gerichteten Briefen des Ignatius, um deren Mittheilung die Gemeinde von Philippi ihn gebeten hatte, noch mehrere andere Briefe desselben nach Philippi geschickt hat. Da nun ausser denjenigen, welche Euseb allein kannte, bis über die

Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus keine anderen Briefe unter Ignatius' Namen existirt haben, so versteht sich von selbst, dass die Briefe, welche Polykarp oder Pseudopolykarp nach Philippi gesandt haben will, unter den von Euseb aufgezählten und uns als kürzere Recension aufbewahrten Briefen zu suchen sind. Dass der Römerbrief nicht darunter gewesen, wurde sehr wahrscheinlich gemacht (S. 116). Es bleiben also für die nicht ganz unerhebliche Zahl ignatianischer Briefe, welche Polykarp ausser den beiden an ihn und die smyrnäische Gemeinde gerichteten nach Philippi schickte, noch die Briefe an die Epheser, Trallianer, Magnesier und Philadelphener übrig. Sollte ausser dem Römerbrief noch einer oder der andere der Sammlung Polykarps gefehlt haben, so würde doch die ausdrückliche Beschränkung seiner Aussage auf diejenigen Briefe, die er bei sich habe, ein unanfechtbares Zeugnis für die übrigen sein, von deren Existenz er weiss, die er aber nicht mitschickt, weil er ihrer noch nicht habhaft geworden ist. Ueber den Sinn des Zeugnisses Polykarps ist man auch meist einverstanden und hat sich der Einsicht nicht verschlossen, dass Polykarps Brief in der überlieferten Gestalt die eusebianische Sammlung von 7 ignatianischen Briefe voraussetze. Mit Recht haben daher diejenigen, welche diese 7 Briefe für die künstliche, aber einheitliche Schöpfung eines Schriftstellers aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erklärten, dieses Urtheil auf den Brief Polykarps ausgedehnt [1]); und ebenso haben diejenigen, welche die 7 Briefe für eine auf Grund der drei ächten Briefe entstandene Fiction erklärten, eine nachträgliche Interpolation des Polykarpbriefs angenommen, welche im Interesse der 7 ignatianischen Briefe vom Interpolator dieser vorgenommen sein soll [2]). Beiderlei kritische Urtheile gehen von der

---

1) So z. B. Schwegler, nachapostol. Zeitalter II, 155; Hilgenfeld, apostol. Väter, S. 274.

2) So Buns. II, 107 ff. 198; Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl.), S. 584 ff. — Schon Dallaeus, welcher die ignatianischen Briefe für durchaus unächt erklärte, hielt den Verfertiger derselben für

richtigen Einsicht aus, dass Polykarps Brief, wenn er ächt ist, die Aechtheit der ignatianischen beweist. Nur Lipsius, welchem sich übrigens „die Ritschl'sche Kritik in allen Puncten bestätigt hat" (II, 14), spricht unter anderem den Verdacht aus, dass der Verfasser von Pol. 13 „eine noch mehr als 7 Briefe des Ignatius enthaltende Sammlung vor sich hatte", und urtheilt, dass in diesem Falle Polykarps Brief nicht mehr als Zeugnis für die Aechtheit der 7 Briefe angeführt werden dürfe, weil es zuviel beweise. Das sieht aus wie ein Gemeinplatz aus der Logik, während es doch in der That ein grober Verstoss gegen die Regeln gesunden Denkens ist. Oder ist denn etwa, um ein naheliegendes Beispiel zu nennen, das Zeugnis des Irenäus von einem Brief seines Lehrers an die Philipper deshalb werthlos für uns, weil Irenäus noch andere Briefe desselben kennt, die wir nicht mehr besitzen? Einen Sinn hätte das Bedenken doch nur dann, und ein unzulässiges *nimium* würde Polykarps Zeugnis nur dann enthalten, wenn es sich auf einen der nacheusebianischen Briefe mit bezöge. Dann müsste hier ein Pseudopolykarp aus der Zeit nach 370 hierdurch dem Pseudoignatius des 4. Jahrhunderts einen Dienst haben leisten wollen. Aber, weit entfernt, dieses kritische Abenteuer zu wagen, glaubt Lipsius vielmehr, wenn anders er der Ritschl'schen Kritik in allen Puncten beistimmt, dass ein und derselbe Mann die Briefe des Ignatius und den Polykarps interpolirt habe. Der Interpolator der ignatianischen Briefe aber soll um 130—140 gearbeitet haben [1]). Wie sollte denn aber dieser Pseudoignatius eine andere, als die von ihm selbst angefertigte Sammlung durch seine Interpolation des Polykarpbriefs empfohlen haben? Oder, wenn er wirklich einen zwei-

---

den Interpolator des ursprünglich ächten Polykarpbriefs (p. 425 sqq.). Dalläus brachte es fertig, hinterdrein dann noch die Beziehung des Zeugnisses Polykarps auf die 7 ignatianischen Briefe zu bestreiten (p. 430 sqq.).

1) Lips. I, 47; vgl. S. 37 f. 56. 62. Eine direct auf die Interpolation des Polykarpbriefs bezügliche Zeitangabe vermisse ich bei Lipsius.

ten Brief des Ignatius an Polykarp verfertigt hatte (s. oben S. 288 f.), welcher später wieder abhanden kam, so ist wieder nicht einzusehn, warum durch diesen Umstand sein Zeugnis für die uns erhaltenen Briefe seiner eigenen Feder an Werth verlieren sollte. Es steht also allerdings so, dass, wie ziemlich allgemein erkannt worden ist, Polykarps Brief in seiner überlieferten Gestalt aus der Feder eines Mannes geflossen ist, welcher die kürzere Recension der ignatianischen Briefe, wenn nicht vollständig, so doch beinah vollständig vor sich hatte [1]). Ist also der Polykarpbrief ächt, ist er wenige Wochen nach der Entstehung der ignatianischen Briefe von dem Bischof von Smyrna geschrieben, unter dessen Augen vier von den Briefen des Ignatius geschrieben sein wollen, und in dessen Hände zwei andere von Troas aus geschriebene gelangten, so sind auch die ignatianischen Briefe Documente von unzweifelhafter Aechtheit. Es fragt sich also vor allem, ob ein sicheres Urtheil über den Brief Polykarps zu gewinnen ist, abgesehen von denjenigen Bedenken, welche seine Verbindung mit denen des Ignatius gegen ihn hervorgerufen hat.

I. Die Aechtheit und Einheit des Polykarpbriefs.

Polykarps Schüler Irenäus, welcher versichert, dass er sich der äusseren Umstände seines ehemaligen Verkehrs mit seinem Lehrer und der aus seinem Munde gehörten Lehrvorträge genauer erinnere, als späterer Erlebnisse, sagt in demjenigen Theil seines grossen Werks, welchen er zur Zeit des römischen Bischofs Eleutherus, also 174/5—189, geschrieben hat: *ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους*

1) Vgl. das oben S. 294, Anm. 1 und bei Pears. I, 79 sq., auch bei Ritschl, S. 594 f. 598 über Nachklänge aus Ignatius bei Polykarp Bemerkte.

γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν [1]). Irenäus erwähnt, wie gesagt, im Brief an Florin (Eus. V, 20, 8) mehrere Briefe Polykarps sowohl an benachbarte Gemeinden, als an einzelne Personen, aus welchen seine Gesinnung in Bezug auf Häresie erkennbar sein soll; aber den an die Philipper hält er für allgemein bekannt und Jedem zugänglich, sogut wie den kurz vorher (III, 3, 3) erwähnten Brief des Clemens, und er selbst erkennt darin dieselbe Denkweise wieder, deren mündlicher Ausdruck ihm unvergesslich ist. Eine Steigerung des Gewichts dieses Zeugnisses wäre höchstens das, wenn Irenäus erzählen könnte, er habe zugesehn, als Polykarp den Brief schrieb; und der kritische Standpunct bedarf keiner weiteren Beleuchtung, auf welchem man trotz Irenäus bestreitet, dass Polykarp einen Brief an die Philipper geschrieben habe, und behauptet, dass der uns vorliegende und von Irenäus gelesene Brief entweder noch zu Lebzeiten Polykarps, oder kurz nach dessen Tod von einem Anderen als nachträgliches Vorwort zu den gleichfalls fingirten ignatianischen Briefen geschrieben sei. Ein, wenn man mit Hilgenfeld (apost. Väter, S. 274) Polykarps Tod auf 167 ansetzt, kaum zwanzig Jahr altes Machwerk soll um 180 nicht nur in der Kirche als Brief Polykarps verbreitet gewesen, sondern auch von Irenäus als treuer Spiegel der Denkweise seines Lehrers erkannt worden sein. Abgesehn von denjenigen Gründen, welche zugleich die ignatianischen Briefe treffen, sind es nur zwei Beobachtungen, auf welche sich diese kühne Annahme gründet. Es soll bedenklich sein [2]), dass Polykarp schon zur Zeit des Martyriums des Ignatius ein Urtheil über die Häretiker gefällt hat [3]), welches wesentlich ebenso in der

---

1) Iren. III, 3, 4; cf. Eus. h. e. IV, 14, 8. Bei Stieren, p. 436 ist gegen den Text Eusebs und des lateinischen Irenäus das καί vor ἐπιστολή weggelassen.

2) Schwegler II, 156; Hilgenfeld, S. 272.

3) c. 7: ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπι-

Erzählung des Irenäus von seiner Begegnung mit Marcion wiederkehrt [1]). Für Irenäus selbst, der den Polykarpbrief mit Einschluss jener Stelle gelesen und für ächt gehalten haben soll, ist diese Congruenz zwischen einem um 110 geschriebenen und einem jedenfalls erheblich später [2]) gethanen mündlichen Ausspruch seines Lehrers nicht anstössig gewesen, zumal er sich erinnerte, dass Polykarp es liebte, gewisse Wahrheiten wiederholt auszusprechen [3]). Nicht einmal eine unbewusste Assimilirung des mündlich überlieferten Worts an das geschriebene hat man anzunehmen Grund, und einen Sinn hätte das aus dieser Stelle genommene Bedenken nur dann, wenn man annähme, Irenäus habe in seinem Polykarpbrief sie noch nicht gelesen, und später sei sie entweder aus mündlicher Ueberlieferung oder aus dem Werk des Irenäus eingetragen worden. Das zweite Bedenken gründet sich auf den ersten Plural in der Ermahnung: orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus atque pro persequentibus et odientibus vos et pro inimicis crucis (c. 12). Das weise in die Zeit nach 161, weil es vorher stets nur einen Kaiser und Augustus gegeben habe (Hilgf., S. 273). Dies Argument hätte auch die Form annehmen können, dass der Polykarpbrief, welcher in diesem Punct mit 1 Tim. 2, 2 übereinstimmt, auch sonst unzweifelhafte Zeichen seiner Abhängigkeit von diesem paulinischen Brief an sich trägt. Ein Plural der

---

θυμίας. καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ.

1) Iren. III, 3, 4 (Eus. h. e. IV, 14, 7): *καὶ αὐτὸς δὲ ὁ Πολύκαρπος, Μαρκίωνί ποτε εἰς ὄψιν αὐτῷ ἐλθόντι καὶ φήσαντι· „ἐπιγινώσκεις ἡμᾶς“; ἀπεκρίθη· „ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ“.*

2) Die gewöhnliche Annahme, dass dies in Rom bei Gelegenheit von Polykarps Reise dorthin geschehen sei, hat im Text des Irenäus nicht den mindesten Halt. Im Gegentheil weist das *ποτέ* auf einen anderen Zeitpunct, als den kurz vorher erwähnten römischen Aufenthalt Polykarps.

3) Epist. ad Flor. Eus. h. e. V, 20, 7: *τὸ συνηθὲς αὐτῷ εἰπών κ. τ. λ.*

Kategorie [1]) wird hier freilich nicht vorliegen, da die folgenden Plurale nicht so verstanden werden können. Aber warum soll Polykarp nicht an alle Fürsten der Erde auch ausserhalb des Römerreichs denken, unter denen Christen leben, nachdem er eben noch an alle Menschen unter dem Himmel, auch an die, welche erst in Zukunft zum Glauben gelangen werden, erinnert hat! In einer allgemeinen Ermahnung, die nicht auf den Moment der Abfassung des Briefs beschränkt ist, welche doch jedenfalls auch auf die, welche in der Folgezeit als Feinde und Verfolger der Gemeinde sich herausstellen, bezogen sein will, kann Polykarp, der seit Vespasian, unter dem er geboren war, schon viermal einen Regierungswechsel erlebt hatte, füglich auch an die einander folgenden römischen Kaiser denken. Undenkbar dagegen ist es, dass ein Pseudopolykarp höchstens 5—7 Jahre, nachdem man mehr als einen *βασιλεύς* hatte und im Gemeindegebet erwähnen konnte, in ein Schriftstück, welches aus Trajans Zeit herrühren sollte, einen Ausdruck allerneusten Gepräges ohne alle Noth sollte haben einfliessen lassen.

Eine erfolgreiche Auseinandersetzung ist nur mit denjenigen Gelehrten möglich, welche auf Grund des Zeugnisses des Irenäus anerkennen, dass Polykarp einen Brief an die Philipper geschrieben hat, welchen Irenäus so, wie er ursprünglich geschrieben war, gelesen hat. Von diesem Standpunct aus hat Ritschl, dem dann Andere ohne neue Prüfung sich angeschlossen haben, in viel gründlicherer und scharfsinnigerer Weise als seiner Zeit Dalläus [2]) eine Interpolation des Briefs nachzuweisen gesucht. Die Schwierigkeit, welcher Bunsen (II, 111) die ältere Interpolationshypothese aussetzt, indem er die Interpolation um die Mitte des 2. Jahrhunderts, also noch zu Lebzeiten Polykarps geschehen sein lässt, be-

1) So zuletzt noch Jo. Delitzsch, de inspiratione, p. 66. An der sprachlichen Zulässigkeit ist freilich nicht zu zweifeln. Vgl. Act. 19, 38; s. jedoch oben S. 293.

2) Dieser erklärte c. 13. 14 für späteren Zusatz, p. 427 sqq., ebenso Bunsen II, 107 ff.

seitigt Ritschl (S. 594. 599) dadurch, dass er den Pseudoignatius seine Interpolation auch des Polykarpbriefes erst um 170 nach Polykarps Tode unternehmen lässt. Dadurch wird es erklärlicher, wie der Betrug gewagt werden konnte, und wie Irenäus wenige Jahre nachher, ohne von der Interpolation zu wissen, den ächten Brief lesen und als allgemein bekannt ansehn konnte. Aber eine andere erst recht bedenkliche Schwierigkeit ergibt sich daraus. Aus Irenäus wissen wir, dass der ihm bekannte ächte Brief Polykarps um 180 verbreitet und Jedem, dem es darum zu thun war, zugänglich war. Leicht war es schon deshalb nicht, den ächten Brief durch einen völlig umgestalteten so völlig zu verdrängen, dass man schon zu Eusebs Zeit von einer doppelten Recension nichts wusste. Ferner muss spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts die Sitte der kleinasiatischen Kirche aufgekommen sein, diesen Brief zuweilen in öffentlicher, jedenfalls gottesdienstlicher Versammlung vorzulesen, welche nach Hieronymus noch zu seiner Zeit bestand [1]). Schon am Ende des 2. Jahrhunderts sehen wir den Kreis der kirchlichen Vorlesebücher oder den Kanon sich verengern, und nachapostolische Schriften, welche aus früherer Zeit her eine annähernd kanonische Geltung besassen, haben schon Noth, sich darin zu behaupten (vgl. meinen Hermas, S. 9 ff. 31 ff.). Die kirchliche Vorlesung des Polykarpbriefs kann spätestens gleich nach dem Tode Polykarps, also spätestens gleichzeitig mit der angeblichen Interpolation eingeführt worden sein. Denkbar ist es dann doch wohl nicht, dass man in Smyrna oder Ephesus, wo man den Polykarp genau kannte, um 170 statt des ächten Briefes, dessen Verbreitung für dieselbe Zeit Irenäus bezeugt,

1) Hieron. catal. 17: scripsit ad Philippenses valde utilem epistolam, quae usque hodie in Asiae conventu legitur. Der Ausdruck ist höchst sonderbar, *conventibus* wäre erwünscht. Aber jedenfalls ist eine kirchliche *σύναξις* zu verstehen, und nicht etwa, wie noch Arndt (Handschrift) meint, das *κοινὸν τῆς Ἀσίας*, welches zu Hieronymus' Zeiten wohl schon hauptsächlich aus Christen bestanden habe. Hieronymus spricht von einer alten bis zu seiner Zeit bewahrten Sitte.

die eben damals geschriebene neue Auflage zur öffentlichen Vorlesung zugelassen haben sollte. War aber einmal der ächte Brief zu dieser Ehre gelangt, so war er eben dadurch gegen Fälschung so gut wie versichert (vgl. Denzinger, S. 82). Sonderbarer Zufall auch, dass Euseb nicht den Polykarpbrief, welcher vor 170 allein existirt haben soll, welcher um 180 dem Irenäus allein bekannt war und in der kleinasiatischen Kirche seit etwas früherer Zeit und bis ins 4. Jahrhundert hinein in öffentlichem Gebrauch war, sondern den interpolirten Brief in die Hände bekam.

Ritschl gründet seine Hypothese auf innere Kritik. Es ist vor allem „die Klarheit im Verhältnis von Veranlassung, Zweck und Inhalt" des überlieferten Briefs, was er vermisst (S. 587) und dadurch herzustellen sucht, dass er etwa ein Drittel des Textes und darunter alle Beziehungen auf Ignatius als spätere Zuthat ausscheidet [1]; der Rest soll wirklich von Polykarp in der Zeit von 140—168 geschrieben worden sein (S. 600). Aber es fragt sich noch erst, was Veranlassung und Zweck des Briefs gewesen ist, und es erscheint mir als eine Vorwegnahme des erstrebten Ziels der kritischen Bemühung, wenn diese von der Voraussetzung ausgeht, dass die Disciplinarsache de Presbyters Valens die Veranlassung des Briefs sei (S. 587. 599). Es wurde schon oben (S. 287 ff.) gezeigt, wie mannigfaltig veranlasst der Brief erscheint, wie er uns vorliegt. Ein Brief der Philipper an Polykarp ging ihm voraus mit Nachrichten über des Ignatius Durchreise durch Philippi und mit verschiedenen Bitten. Ihren Brief an die Antiochener soll Polykarp befördern und ihnen Briefe des Ignatius mittheilen, und er soll diese Gelegenheit benutzen zu einem eigenen Wort christlichen Zuspruchs. Ausserdem haben sie ihm — wir wissen nicht, in welchem Zusammenhang — von dem Fall der Valens und seiner Frau

1) Es werden ausgeschieden aus c. 1 ἀποδεξαμένοις . . . . ἐκλελεγμένων· καί, c. 3 ganz, ebenso c. 9 mit dem ersten Satz von c. 10, aus c. 10 auch der letzte Satz, aus c. 11 „qui autem ignorant . . . . nondum noveramus", c. 12 von Anfang bis „credo esse in vobis", c. 13 ganz.

Mittheilung gemacht. Nimmt man Alles, was sich auf jene dreifache Bitte der Philipper und auf Ignatius bezieht, weg, so bleibt freilich als Inhalt des Briefs der Philipper und als Anlass der Antwort Polykarps nur die Mittheilung über Valens übrig. Aber damit fällt auch jeder wirkliche Anlass zu dem brieflichen Verkehr zwischen den Philippern und Polykarp weg. Polykarp weiss ihnen in Bezug auf Valens nichts weiter zu sagen, als dass er an der Betrübnis der Gemeinde über diesen Skandal theilgenommen habe, als er ihren Brief las [1]), und noch theilnehme, während er schreibt, und dass sie den Gefallenen die bussfertige Umkehr nicht durch unzeitige Schroffheit erschweren sollen. Wiefern diese wenig eigenthümlichen Aeusserungen einer so umständlichen Vorbereitung bedurften, wie sie alles Vorangehende, was Ritschl stehen lässt, bildet; und wie der Bischof von Smyrna mit seinen Presbytern sich zum Zweck dieser Mittheilung zu einem feierlichen Sendschreiben an die Gemeinde zu Philippi entschlossen haben sollte, ist mir nicht verständlich, und es scheint mir, Denzingers Urtheil, das, was die Kritik vom Briefe übriglasse, sei „ein Schreiben ohne alle Specialitäten, ohne Angabe der Veranlassung, mit einem Wort ohne Alles, was einen Brief zum Briefe macht“ [2]), wäre nicht bloss ernstlicher Erwägung, sondern auch unbedingter Zustimmung werth gewesen. Wie völlig ungezwungen der Brief, den wir besitzen, den in ihm selbst nach einander hervortretenden Anlässen sich anschmiegt und den damit gegebenen Zwecken entspricht, wäre nur dann durch eine ausführliche Reproduction seines Gedankengangs zu beweisen, wenn eben dies beanstandet worden wäre, was nicht geschehen ist. Es bleibt also nur übrig, einzelne Puncte kurz zu beleuchten, an welchen der Verdacht gegen die Einheit des Briefs eine Stütze gesucht hat.

---

1) Darauf muss sich das *contristatus sum* c. 11 init. im Unterschied von dem *contristor* gegen Ende des Kapitels beziehn. Vgl. das *συνεχάρην* c. 1 und oben S. 291.

2) Theolog. Quartalschrift 1851, S. 401.

Die Verdachtsgründe beruhen hauptsächlich auf dem „Grundsatz", dass „logische und ästhetische Klarheit", welche „seit dem Mittelalter nicht immer ein Element christlicher Schriftstellerei" gewesen, „die formale Bildung in der griechisch redenden alten Kirche auszeichne" (S. 587). Ich will nicht untersuchen, ob die Briefe des Clemens und des Barnabas und die Schriften der philosophirenden Kirchenväter von Justin bis Clemens von Alexandrien den angegebenen Massstab ertragen. Auch die Frage möge unerörtert bleiben, ob man im Namen des Interpolators vom Jahr 170, welcher doch auch der griechisch redenden Kirche alter Zeit angehörte und, wie die Art seiner Arbeit voraussetzt, jedenfalls mehr Literat war, als Polykarp, auf den Anspruch geordneter Rede verzichten darf. Aber ist nicht die Verwandlung misfälliger Beobachtungen über Stil und Gedankengang in Verdachtsgründe gegen die Aechtheit einer Schrift an sich schon höchst bedenklich, wenn es sich um einen Schriftsteller handelt, von dem man ausser dem Object der Kritik nichts besitzt? Unstatthaft erscheint dies Verfahren vollends bei dieser Schrift, deren Text uns durchweg sehr unzuverlässig, zum Theil nur durch das Medium einer ungewöhnlich nachlässigen lateinischen Uebersetzung überliefert ist. Oder sollte es Zufall sein, dass der Verdacht besonders oft gegen Stellen gerichtet ist, deren Wortlaut in Ermangelung des griechischen Textes sehr schwer herzustellen ist? Das mittlere Hauptstück von c. 11 soll wegen verschiedener Unklarheiten beseitigt werden. Unverständlich sollen die beiden Fragen sein: „qui autem ignorant judicium domini?" „an nescimus, quia sancti mundum judicabunt? sicut Paulus docet?" (S. 590f.) Aber unverständlich ist der erste Satz doch nicht, wenn man mit der editio princeps [1]) und den Handschriften rg pl *autem* streicht. Das Misverständnis des Uebersetzers oder vielmehr seiner Abschreiber und Herausgeber, denen wir die unbrauch-

1) S. bei Cler. II, 191 und Jakobson am Rand. Wenn Faber Stapulensis ausserdem „quis ignorat" bietet, so ist das offenbar eine seiner Willkürlichkeiten.

bare Interpunction verdanken, ist dann sofort durchsichtig: Aus Anlass des Vergehens des Valens wird vor Habsucht gewarnt. In Erinnerung daran, dass Valens als Presbyter die Uebrigen zu rechtem Wandel anzuhalten habe (cf. c. 4), schliesst sich hieran sehr natürlich der Satz: *Ὁ δὲ ἐν τούτοις μὴ δυνάμενος ἑαυτὸν κυβερνᾶν* [1], *πῶς ἑτέρῳ τοῦτο παραγγέλλει* [2]; *ἐάν τις μὴ ἀπέχηται τῆς πλεονεξίας, ὑπὸ εἰδωλολατρείας μιανθήσεται καὶ ὥσπερ μετὰ τῶν ἐθνῶν λογισθήσεται, οἵτινες ἀγνοοῦσι τὴν κρίσιν τοῦ κυρίου· ἢ οὐκ οἴδαμεν, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν, καθὼς Παῦλος διδάσκει;* (Vgl. 1 Kor. 6, 3.) Die Abschreiber der lateinischen Uebersetzung, wenn nicht gar der Uebersetzer selbst, nahmen Anstoss an dem Genuswechsel zwischen *gentes* und *qui*, *ἔθνη* und *οἵτινες*, und machten daher aus dem Relativsatz eine allerdings unpassende Frage. Die Erinnerung daran, dass die Heiden, welchen sich der habsüchtige Christ beinah gleichstellt, von Gottes Gericht nichts wissen, ist von trefflicher rhetorischer Wirkung in einer Anrede an Solche, welche als Christen nicht nur von Gottes Gericht wissen, und es bedenken sollten (cf. c. 6), sondern auch das wissen sollten, dass sie selbst einst als Mitrichter der Welt fungiren sollen. Statt sich heidnischer Unreinheit schuldig zu machen, welche dann von ihnen gerichtet werden soll, müssten sie gottgleicher Gerechtigkeit und Reinheit sich befleissigen. Ritschl nimmt Anstoss an dem *tamquam* vor „inter gentes judicabitur“, wenn man Letzteres so, wie oben geschehen, ins Griechische übersetze, und schlägt deshalb anstatt der biblischen Reminiscenz den jedenfalls harten Ausdruck vor: *ὡς ἐν ἔθνεσι κριθήσεται*, was dann heissen soll: er wird Gottes Gericht an sich erfahren, als ob er zu den Heiden gehörte. Aber, abgesehn davon, dass Polykarp diesen Gedanken gewiss einfacher durch *ὡς τὰ ἔθνη* oder *μετὰ τῶν ἐθνῶν κριθήσεται* ausgedrückt haben würde, so bedurfte der Gedanke der künftigen, im Gericht sich vollziehenden Gleich-

---

1) Vielleicht ist nach c. 5 *χαλιναγωγεῖν* zu schreiben.

2) Vielleicht geht *pronunciat* auf *ἐντέλλεται* zurück. Arndt (Handschrift) weicht zu weit vom lateinischen Text ab mit *ἐπιστέλλει*.

stellung des sündigen Christen mit den Heiden nicht der in ὡς (ὥσπερ) liegenden Milderung. Sie ist sogar sachlich unzulässig; denn das Gericht über den unwürdigen Christen muss eher schärfer als gelinder ausfallen, als das Gericht über die unwissenden Heiden. Sehr nothwendig dagegen war in dem Satz, wie er oben lautet, ein ὥσπερ oder ὡσπερεί, denn es musste der Misverstand abgewehrt werden, als ob die Gemeinde einen Sünder wie Valens nach Matth. 18, 17 für einen Heiden achten und darnach behandeln solle, während Polykarp im Gegentheil gleich nachher nach 2 Thess. 3, 15 ermahnt: et non sicut inimicos tales existimetis. Polykarp will nur den Habsüchtigen selbst das Gewissen schärfen, indem er ihnen sagt, dass die Habsucht eine dem Götzendienst vergleichbare Sünde sei (vgl. Kol. 3, 5), und dass der Habsüchtige in diesem uneigentlichen Sinn sich unter die Heiden stelle und zwar nicht in irgend welcher Zukunft, sondern wie der Parallelismus der durch καί verbundenen Prädicate μιανθήσεται und λογισθήσεται zeigt, eben damit, dass er den Götzendienst der Habsucht treibe. Allerdings ist damit indirect die Besorgnis ausgesprochen, dass habsüchtige Christen dem Gerichte Gottes verfallen werden. Aber die theilnehmende Betrübnis Polykarps über Valens braucht doch nicht, wie Ritschl S. 591 meint, durch Reflexion auf dies sein mögliches Endgeschick hervorgerufen zu sein. Polykarps Betrübnis ist zunächst Theilnahme an der Betrübnis der philippischen Gemeinde. Darauf führt das doppelte συλλυπεῖσθαι wie das συγχαρῆναι am Anfang des Briefs, und wenn Ritschl meint, in dem *pro Valente* und *pro illo et conjuge ejus* anstatt eines *de illo* sei vielmehr Theilnahme für Valens ausgesprochen, so scheint er übersehn zu haben, dass der Uebersetzer c. 4 περὶ πάντων durch *pro omnibus,* c. 13 περὶ ὑμῶν durch *pro vobis,* c. 3 περὶ τῆς δικαιοσύνης durch *de justitia,* c. 8 διὰ τὸ ὄνομα durch *pro nomine,* c. 9 ὑπὲρ ἡμῶν durch *pro nobis* übersetzt, dass also aus der lateinischen Präposition keineswegs auf diese und nicht jene griechische geschlossen werden kann. Aber auch ein ὑπέρ würde den Valens als Gegenstand und Anlass seiner Betrübnis

bezeichnen [1]; seine Theilnahme aber bezeugt Polykarp den Philippern, welche zu ihrer eigenen Betrübnis dies haben erleben müssen. Nun soll es aber ganz widersinnig sein (S. 590), dass Polykarp seine Warnung der Philipper durch die Bemerkung mildert, er habe bisher Derartiges nicht bei ihnen gefunden, und dass er hierdurch und durch das damit übereinstimmende Lob, welches Paulus dieser Gemeinde gespendet habe, seine Theilnahme an ihrer Betrübnis motivirt. Was das Letztere anlangt, so liegt doch gewiss in dem alten Ruhm der philippischen Gemeinde (cf. c. 1) sowohl für sie selbst als für Polykarp ein Grund gesteigerter Betrübnis über das Skandal der Gegenwart. Ganz ähnlich sehen wir bei ähnlichem Anlass den römischen Clemens auf die Vergangenheit und gerade auch auf das hohe Alter der korinthischen Gemeinde hinweisen (ad Corinth. I, 1—3. 47). Andrerseits finde ich es sehr angemessen, dass Polykarp einer fremden Gemeinde gegenüber, welche in einem Schreiben an ihn ohne alle pflichtmässige Nöthigung den traurigen Fall erwähnt und, wir wir aus der Erwiderung schliessen müssen, nicht nur mit Betrübnis, sondern auch mit Entrüstung erwähnt hatte, den Ton einseitiger Ermahnung nicht lange festhalten mag und auch den Schein beseitigt haben will, als ob er in dem traurigen Fall ein Symptom der dortigen Gemeindezustände erblicke. Es ist eben nur ein Fall, eine Ausnahme, welche das Bild, das Polykarp von dieser Gemeinde hat, nicht wesentlich trübt, aber darum nicht weniger ihn betrübt und auch den Besten zur Warnung dienen muss. Obwohl die Menschen, welchen Paulus gepredigt hat, nicht mehr leben (c. 3), sieht Polykarp doch hier wie c. 1 die philippische Gemeinde als ein die wechselnden Glieder und die aufeinanderfolgenden Generationen umfassendes Ganze an, ebenso wie Clemens an den vorhingenannten Stellen und auch Ignatius Eph. 8. 13, und wie er selbst c. 11 die smyrnäische Gemeinde, welche zur Zeit des Apostels Paulus noch nicht gestiftet war, mit einem *nos* bezeichnet. Aber eine Uebertreibung soll es sein,

---

1) Vgl. Hofmann, neues Testament II, 3, 306.

dass Paulus die Philipper in allen damals gestifteten Gemeinden rühme (S. 590). Ich würde lieber sagen, es sei eine Erfindung, die ich dann aber am wenigsten einem Interpolator zutrauen würde; denn aus dem Neuen Testament erfährt man nicht, dass Paulus die philippische Gemeinde auch nur in einer einzigen anderen gerühmt hat, man müsste denn etwa ein Lob der macedonischen Gemeinden überhaupt (2 Kor. 8, 1—6) willkürlich auf die Philipper beschränken [1]). Es wird also wohl, wenn nicht der lateinische Uebersetzer, wie sonst öfter, arge Verwirrung angerichtet hat, ein etwas prägnanter Ausdruck vorliegen: *Περὶ ὑμῶν γὰρ ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις, αἳ μόναι τότε τὸν θεὸν ἐγνώκεσαν καυχᾶται.* Die Meinung ist, dass unter allen und vor allen damals gestifteten Gemeinden die philippische ein Gegenstand stolzer Freude für Paulus ist, was dann nur eine Anwendung von Phil. 4, 1. 15 ist. Nur bei dieser Fassung kann ich mir das Präsens *gloriatur* neben *laboravit* und *cognoverant* erklären. Es ist die Gegenwart des schriftstellerischen Zeugnisses des Apostels, aber dies geschriebene Zeugnis bezieht sich auf die Zeit, als Paulus unter den Philippern wirkte und in Smyrna noch keine Gemeinde existirte. Auf den Philipperbrief des Paulus hat sich Polykarp auch schon c. 3 berufen, und gerade auf Phil. 4, 15 wird sich, wie Anh. III zu zeigen ist, die dunkle Stelle unmittelbar vor den incriminirten Worten zurückbeziehn. Darauf aber ist schon hier aufmerksam zu machen, wie angemessen Polykarp gerade angesichts der diesmal vorliegenden besonderen Versündigung an das apostolische

---

1) Aus den an die Philipper selbst gerichteten Aeusserungen seiner Freude über sie (Phil. 1, 3f.; 2, 17f.; 4, 1. 15ff.) konnte auch weder Polykarp noch Pseudopolykarp geschlossen haben, was er zu sagen scheint. Denzingers Deutung (Theol. Quartalschrift 1851, S. 405), Paulus rühme sie in allen Gemeinden, sofern sein Brief an die Philipper überall gelesen werde, scheitert an der Beschränkung der „omnes ecclesiae" durch „quae Deum solae tunc cognoverant" und durch den Gegensatz „nos autem nondum noveramus". Den Philipperbrief aber besassen jetzt auch die inzwischen gestifteten Gemeinden und, wie Polykarps Brief beweist, gerade auch die von Smyrna.

Lob erinnert, welches die Philipper in Bezug auf freiwillige Dahingabe ihres Vermögens zum Besten seiner Missionswirksamkeit über alle anderen Gemeinden stellt.

Ein ferneres Bedenken Ritschls (S. 592 f.) richtet sich wieder gegen eine Stelle (c. 12), deren Text mit den vorhandenen Hülfsmitteln nicht mehr herzustellen sein möchte [1]). Nur soviel ist klar, dass Polykarp, zum Schluss eilend, im Vertrauen auf die Schriftkenntnis der Leser, darauf verzichtet, ihnen ausführlichere Ermahnungen zu ertheilen. Nachdem er die kurzen Worte aus Eph. 4, 26 angeführt hat, fährt er fort: beatus qui meminerit, was an das *μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων* in dem nicht beanstandeten c. 2 erinnert. Ob Polykarp das Citat aus Eph. 4, 26 wirklich als Schriftwort eingeführt hat [2]), und ob er vielleicht dazu be-

---

1) S. Jakobsens und Dressels Noten. Nach cod. Laurent. und pl: confido enim vos bene exercitatos esse in sacris litteris, et nichil vos latet; michi autem non est concessum modo uti his scripturis, dictum est enim „irascimini et nolite peccare“ et „sol non occidat super iracundiam vestram“. Arndt (Handschrift) beginnt wie Andere mit *modo* einen neuen Satz und übersetzt den gewöhnlichen Text (*ut* statt *uti*, und ohne *enim*): *Μόνον, καθὼς ἐν ταύταις ταῖς γραφαῖς εἴρηται*, so dass die Imperative *irascimini, nolite* und *occidat* die Fortsetzung von *μόνον* bilden.

2) Da der lateinische Uebersetzer c. 2 sich erlaubt hat, ein „et quod dictum est“ aus eigenen Mitteln einzuschieben, so ist man berechtigt, mit Credner (Beiträge I, 20f.) auch hier eine Interpolation oder vielmehr eine Amplification anzunehmen. Jo. Delitzsch (l. l., p. 67 sq.) hat nicht klar gemacht, warum die Worte: uti his scripturis dictum est, hier durch den Zusammenhang erfordert sein sollen. Warum soll nicht Polykarp, nachdem er im Vertrauen auf die Schriftkenntnis und überhaupt die christliche Erkenntnis seiner Leser weitere Belehrungen abgeschnitten hat (cf. Clem. ad Corinth. I, 53), mit einem blossen *μόνον* die beiden Gebote anführen (vgl. das *μόνον* bei Ignatius Rom. 3. 5; Eph. 11; Sm. 4). Als Schriftworte sind dieselben dann gar nicht charakterisirt; er hätte ebensogut eigene Worte so einführen können. Er bricht seine Ermahnung zu milder Behandlung des gefallenen Valens, anstatt sie noch ausführlicher zu begründen, mit einem kurzen sententiösen Wort ab. — Bedenklich ist an den verdächtigen Worten vor allem, dass das *ταύταις ταῖς γραφαῖς* auf die beiden biblischen Sätze

stimmt wurde, weil die erste Hälfte, die er durch ein *et* von der zweiten trennt, aus Ps. 4, 4 stammt, will ich nicht unbedingt verneinen. Jedenfalls kann auf die Art, wie hier paulinische Worte angeführt werden (vgl. 2 Petr. 3, 16) ein kritischer Verdacht nicht gegründet werden, ehe der sehr zweifelhafte Text durch neue Hülfsmittel hergestellt ist. Aber es soll auch ein wirksamer Gegensatz zwischen der Selbsterbauung, von welcher c. 11 die Rede ist, und der Erbauung durch Gott, deren nachher c. 12 gedacht wird, durch den Interpolator vernichtet sein. Mir erscheint der Gegensatz zwischen der thatsächlichen Selbsterbauung der Gemeinde, welche die Philipper durch das richtige Verhalten gegen die Gefallenen vollbringen, und der Erbauung durchs Wort, die sie von Polykarp erwarten, aber auch in der Schrift finden können, nicht minder wirksam, dagegen aber, um mit Ritschl selbst zu reden, die lexicalische Gemeinschaft zwischen dem zweimaligen *aedificare* verdächtig. Mit einem *autem* jedenfalls wüsste ich den Uebergang vom ersten zum zweiten nicht zu vermitteln, ein *ἀλλὰ καί* würde ich fordern; trefflich hingegen schreitet der Gedanke fort von dem Verzicht auf eigene erbauliche Belehrung der Leser zu der Hoffnung, dass Gott und Christus selbst sie in Allem, was christlich ist, erbauen werden.

Aehnlich wie in diesem Fall sucht Ritschl (S. 588 f.) zu beweisen, dass c. 3 den noch deutlich erkennbaren Zusammenhang zerreisse. Es soll kein richtiger Gedankenfortschritt sein von dem Satz: *ὁ ἔχων ἀγάπην μακράν ἐστι πάσης ἁμαρτίας* c. 3 zu der Reminiscenz aus 1 Tim. 6, 10: *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία* c. 4. Die Forderung, dass der Liebe als Schutzmittel gegen alle Sünde e i n e Sünde als Quelle aller übrigen Sünden gegenübertrete, ist nicht ein-

---

als einzelne *γραφαί* hinweisen würde, und dass statt eines *καθὼς γέγραπται*, geradeso wie c. 2 von dem glossirenden Uebersetzer, *καθὼς εἴρηται* gesagt ist. Sind die Worte nur Glosse, so soll das Demonstrativ *ταύταις* wahrscheinlich auf die heiligen Schriften schlechtweg als vorher erwähnte hinweisen.

leuchtend, und eine arge Uebertreibung wäre es gewesen, wenn die Geldgier als solche wäre bezeichnet worden. Es kann auch χαλεπά gar nicht Wechselbegriff mit ἁμαρτίαι sein, es bezeichnet die Uebel, welche Folgen der Sünde und so auch der Habgier sind. Es ist ferner nicht einzusehn, warum der Uebergang von der Ermahnung zu christlichem Lebenswandel zur Warnung vor dem Gegentheil nicht in der Form gemacht werden könnte, dass sofort auf die verderblichen Folgen der besonderen Sünde hingewiesen würde, vor welcher die Philipper zu warnen besonderer Anlass vorlag. Der Zusammenhang, welchen Ritschl durch Ausscheidung von c. 3 herstellt, hätte etwas Verlockendes nur dann, wenn wirklich am Schluss von c. 2 die Armen als Erben des Himmelreichs selig gepriesen würden. Aber Polykarp hat dort mit diesem ersten Makarismus der Bergpredigt den letzten verbunden, er hätte also, wenn er den Armen die Geizigen hätte gegenüberstellen wollen, den Gegensatz durch fremdartige Beimischung selber getrübt (vgl. Denzingers theologische Quartalschrift 1851, S. 402). Das c. 3 soll aber auch in sich selbst bedenklich sein, vor allem deshalb, weil nicht vorstellbar sei, wie die Philipper den Polykarp um einen Lehrbrief sollten gebeten haben (S. 589; vgl. S. 587). Habe ich S. 499 die Bitte der Philipper richtiger wiedergegeben, so wird nicht allein dies Bedenken gehoben, sondern auch begreiflich gemacht sein, wie Polykarp gerade hierdurch zu einer Vergleichung seiner selbst mit Paulus sich veranlasst fühlte. Die Einsicht, dass weder er, noch einer seinesgleichen dem Apostel gleich schreiben könne, hält ihn keineswegs ab, den Philippern seine Ermahnungen angedeihen zu lassen, würde ihn aber abgehalten haben, es ohne ihre förmliche Bitte zu thun, und gegenüber dem allzu schmeichelhaften Ton, in welchem sie ihre Bitte ihm ausgesprochen haben werden, hält er es für nützlich, ihre Erwartungen in dieser Form herabzustimmen. Wenn ferner die Klarheit vermisst wird in dem Gedanken, dass die Hoffnung dem Glauben folge, die Liebe zu Gott und Christus und dem Nächsten demselben vorangehe (S. 589), so hat wenigstens Clemens von Alexandrien, dem doch die formale

Bildung der griechisch redenden alten Kirche zu Gebote stand, keinen Anstoss daran genommen, wenn er vielleicht unter Anregung dieser Stelle in Polykarps Brief wiederholt dieselbe Reihenfolge der drei Cardinaltugenden innehält (Quis div., p. 937. 952 Pott.). Polykarp selbst wollte vielleicht vom wohlwollenden Leser so verstanden werden, dass die Liebe, welche er ursprünglich nicht zu nennen beabsichtigte, nur der zuletzt genannten Hoffnung vorangehe. Ohne Bedeutung und den Zusammenhang störend soll auch der Satz „sobrietatem ergo docete omnes, in qua et vos conversamini" (c. 10) sein. Nach sehr mannigfaltigen Ermahnungen, und nachdem schliesslich allerdings schon im Gedanken an den nachher zu besprechenden Einzelfall ein Wehe über den Einzelnen ausgesprochen ist, welcher durch sein Vergehen dem Namen Gottes Lästerung zuzieht, scheint mir die zwiefache Ermahnung [1]) an die Gemeinde, von der sich Polykarp eines Besseren versieht, durchaus angemessen, erstlich alle Anderen zum Guten anzuweisen, sodann aber auch selbst demgemäss zu wandeln. Und gerade von da aus war der, übrigens syntaktisch nicht ausgedrückte Uebergang zu dem Fall des Valens besonders natürlich; denn dieser Presbyter hatte es versäumt, wie sofort von ihm gesagt wird, sich selbst im Zaum zu halten, während er von Amts wegen Anderen sittliche Anweisungen ertheilte.

In denjenigen Theilen des Briefs, welche, abgesehn von den Berührungen mit der Geschichte und den Briefen des Ignatius, von Ritschl beanstandet worden sind, finde ich also ausnahmslos integrirende Bestandtheile eines natürlichen, briefartigen Gedankengangs. Die den Ignatius betreffenden Stellen aber, welche Ritschl erst in Angriff nimmt, nachdem er den Mangel der Einheit an harmloseren Stoff glaubt erwiesen zu haben, entdecken uns erst die Hauptanlässe des Briefs. Sie

1) Das ἐν ᾗ καὶ ὑμεῖς ἀναστρέφεσθε ist selbstverständlich imperativisch zu fassen. Die Vergleichung von c. 4 legt es nahe, auch hier wieder den Polykarp zunächst an die Gemeindevorsteher denken zu lassen. Vgl. oben S. 297ff., aber auch Ign. Rom. 3; Eph. 15.

sind das Aechteste des Aechten. Hier sind es wesentlich sachliche Bedenken, welchen die kritische Arbeit überlassen wird; aber gerade diese meine ich durch die positive Darlegung des von den 8 Briefen bezeugten geschichtlichen Hergangs beseitigt zu haben, so z. B. gleich dasjenige, wodurch Ritschl (S. 598) sich bewogen fühlt, aus c. 1 die Worte *ἀποδεξαμένοις — ἐκλελεγμένων· καί* auszumerzen, nämlich die Hinweisung auf andere christliche Gefangene, welche ausser Ignatius durch Philippi gekommen sein sollen (vgl. oben S. 290 ff.). Gegen die Annahme einer Interpolation gerade an dieser Stelle spricht ferner, dass nicht zu sagen ist, wie der Anfang des Briefs ursprünglich gelautet haben sollte. Das erste Wort *συνεχάρην* weist ebenso wie das *συνελυπήθην* c. 11 (vgl. Phil. 4, 10 und oben S. 291) auf einen einzelnen geschichtlichen Anlass seiner theilnehmenden Freude an den Philippern; dieser fehlt aber durchaus, wenn als Anlass dieser Freude nur der gute Stand des religiösen Lebens zu Philippi genannt wäre. Es müsste also der Interpolator den ganzen Eingang umgestaltet, das ganze c. 1 geschrieben haben, eine unthunliche Annahme schon deshalb, weil das Alterthum die Schriften, und zwar auch solche, welche Ueberschrift oder Titel hatten, nach den Anfangsworten anzuführen pflegte [1]. Wer auf Fälschung ausging, beachtete das, wie uns der Pseudoignatius des 4. Jahrhunderts zeigt. Enthielt also der Brief doch wohl ursprünglich gleich an der Spitze eine deutliche Beziehung auf die jüngst erfolgte Durchreise des Ignatius durch Philippi, und fällt somit der Verdacht gegen die gleich-

---

1) Vgl. Augustins Retractationen von Anfang bis zu Ende. Aber schon Cicero ad Attic. XVI, 3, 1 gebraucht die Anfangsworte seines Cato major (cf. ad Att. XIV, 21, 3) „o Tite si quid ego“ oder auch nur „o Tite“ (ad Attic. XVI, 11, 3) als indeclinabelen Titel des Buchs. Darnach ist auch das „o Theophile“ im muratorischen Kanon als Titel der Apostelgeschichte zu verstehen. Vgl. Schott zum 1. Petrusbrief, S. 353; andere Beispiele bei Bentley zu Horat. serm. I, 3, 7. — Dass auch Briefe so angeführt werden, s. Spicileg. Rom. X, 2, 141; Curet. corp. Ign., p. 365.

artigen Stellen c. 9. 13 dahin, so wird es auch geboten sein, entweder die Stellen, welche eine Bekämpfung der Gnosis enthalten sollen, wie sie erst nach dem Tode des Ignatius möglich gewesen sein soll (Ritschl, S. 585. 595. 597), anders zu deuten oder, wie mir nothwendig scheint, die Vorstellung von der Entwicklung der häretischen Lehrmeinungen nach denjenigen Quellen zu berichtigen, welche wie die Briefe des Ignatius und des Polykarp selbst im Fall ihrer Unächtheit älter sind als die ältesten ausdrücklichen und ausführlichen häreseologischen Nachrichten, als die Werke des Irenäus und des Clemens von Alexandrien (vgl. oben S. 398).

Es scheint mir hiernach überflüssig, die Unwahrscheinlichkeit, von welcher die Hypothese einer Interpolation der ignatianischen Briefe gedrückt wird, auch noch in Bezug auf den Brief Polykarps im Einzelnen nachzuweisen. Vielleicht genügt die Frage, wie der für den Episkopat schwärmende Interpolator es über sich gewonnen haben sollte, der philippischen Gemeinde den fehlenden Bischof nicht zu geben. Es fehlt dem Briefe Polykarps das Gepräge einer originalen Persönlichkeit, welches Ignatius jedem seiner Worte aufzuprägen verstand, aber er enthält auch nichts, was von dem Bild des ehrwürdigen Mannes, wie es Irenäus nach den Erinnerungen seiner Jugend und die Gemeinde von Smyrna im Jahr seines Todes gezeichnet, Lügen gestraft würde.

---

2. Andere Zeugnisse für die ignatianischen Briefe.

Diejenigen, welche in dem Scur. den ächten Ignatius wiedergefunden zu haben meinten, haben Gewicht darauf gelegt, dass die wenigen Anführungen aus Ignatius aus der Zeit vor Euseb auch im Scur. zu finden sind, und daraufhin behauptet, sie könnten füglich nur als Zeugnisse für den Scur. verwendet werden. Lipsius ging so weit, zu versichern, dass

vor Euseb niemand und nach Euseb erst wieder Theodoret Kenntnis der 4 Briefe und derjenigen Theile der drei übrigen, welche dem Scur. fehlen, zeige (II, 24 vgl. 15). Nun hat es zwar für die Frage von der Aechtheit der 7 Briefe kürzerer Recension kaum ein Interesse, das Mass ihrer Verbreitung in der Zeit nach Euseb genauer zu bestimmen, da man weiss, dass der bücherkundige Euseb von der Existenz einer anderen an Zahl und Inhalt verschiedenen Sammlung ignatianischer Briefe nichts wusste. Aber der Zuversicht des Irrthums gegenüber muss doch in Kürze an den wirklichen Thatbestand erinnert werden.

Aelter als Theorets Schriften ist das ursprüngliche mart. colb. (s. oben S. 51 f. 54 f.), welches den ganzen Römerbrief, wie ihn Euseb las, ohne die Auslassungen und Zusätze des Scur. in sich aufnahm und ausserdem die Dankschreiben erwähnt, welche Ignatius an die asiatischen Gemeinden richtete, die ihn in Smyrna begrüsst hatten. Der Verfasser kennt also ausser dem Epheserbrief jedenfalls noch einen an eine asiatische Gemeinde gerichteten, von Smyrna geschriebenen Brief. Er zeugt also, was Zahl und Inhalt der Briefe anlangt, gegen Scur. und für die 7 Briefe kürzerer Recension. Gleiche Kenntnis zeigt, um von Ephräm und Cyrillanos zu schweigen (s. S. 187. 213), jedenfalls Johannes Monachus im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts (s. oben S. 222 f.). Etwas älter als dieser ist Pseudoignatius, welcher die dem Euseb bekannten Briefe mit Ausnahme des Römerbriefs zur Vorlage seiner Umarbeitung machte, wozu er selbstverständlich das wählte, was zu seiner Zeit als Werk des Ignatius in Ansehn stand und in den damaligen Streitigkeiten in einer seinen theologischen Absichten hinderlichen Weise benutzt wurde. Derartige Verwendung bezeugt für ziemlich die gleiche, wahrscheinlich noch etwas frühere Zeit, nämlich für das Jahr 359, die Schrift „de synodis Arim. et Seleuc.“, selbst wenn man sie ohne rechtmässige Gründe ganz oder theilweise dem Athanasius absprechen wollte (s. oben S. 135 und Anh. II, 2). Wir sehen daraus nicht etwa nur, dass irgend ein Gelehrter den Epheserbrief im vollständigen Text kannte, sondern dass eben dieser Text als dogmatische

Auctorität galt. Das sind lauter Zeugnisse aus der Zeit zwischen Euseb und Theodoret [1]), und zwar solche Zeugnisse, welche ihrer Natur wegen die sechsfache Zahl vereinzelter Citate bei einzelnen Schriftstellern aufwiegen würden. Aber nicht ein einziges Citat aus dieser wie aus irgend einer anderen Periode christlicher Schriftstellerei haben die Freunde des Scur. anführen können, welches ein höheres Alter dieses Excerptes bezeugte. Man sollte meinen, selbst vom Standpunct jener kritischen Ansicht, nach welcher unsere Briefe um 140 aus dem syrisch erhaltenen Urignatius entstanden sein sollen, hätte man sich nach Bürgschaften dafür umsehn sollen, dass nicht eben diese zur Zeit des Irenäus und vollends des Origenes ziemlich alte Recension, welche alles Erforderliche enthält, von Irenäus (V, 28, 4) und Origenes [2]) citirt worden sei. Wer kein Zeugnis für sich aufzuweisen hat, das nicht wenigstens ebensogut ein Anderer ihm absprechen und für sich in Anspruch nehmen kann, hat eben keins aufzuweisen. Ist nun aber, wie mich dünkt, vollständig bewiesen worden, dass Scur. nur ein ziemlich junges Excerpt aus der syrischen Uebersetzung der 7 Briefe ist, und dass diese überhaupt der älteste Kern ignatianischer Literatur sind, so ist die Verbreitung dieser 7 Briefe durch Irenäus und Origenes bezeugt. Ich habe darauf verzichtet, die Werke des Origenes, in denen ich weniger bewandert bin, auf weitere Spuren seiner Kenntnis des Ignatius zu untersuchen. Dagegen scheint es mir einleuchtend, dass Clemens von Alexandrien den Ignatius kennt. Will man bei diesem belesenen Schriftsteller Spuren älterer Literatur auffinden, so muss man erstlich wissen, dass er bei allem Prunken mit seiner Kenntnis ausserchristlicher Literatur, ältere christliche Schriftsteller kaum nennt, weder Polykarp,

---

1) Um nicht die Streitfrage zu verwickeln, verzichte ich gerne auf den Nachweis, dass schon die ältere Gestalt der apostolischen Constitutionen, welche in der syrischen Didaskalia erhalten ist, aus den Briefen des Ignatius wie aus dem des Polykarp geschöpft hat.

2) Er citirt Rom. 7 im prolog. in cant. vol. III, 30D ed. Delarue und Eph. 19 in hom. 6 in Luc. vol. III, 938A.

noch Papias, weder Justin, noch Hegesipp, sodann aber, dass er auf diejenigen Schriftsteller, welche er anderswo ausdrücklich citirt, gelegentlich auch ohne Citationsformel, unzweideutig anspielt. So z. B. auf Hermas unaufhörlich in Quis div., p. 957 sqq., besonders p. 961. Ein Einfluss von Herm. sim. VIII, 3 ist Paed. II, p. 205 wahrnehmbar, aber viel unzweifelhafter ist in Ign. Eph. 17 die Quelle zu suchen für die unmittelbar vorangehende allegorische Deutung der Salbung in Bethanien: δύναται δὲ ταῦτα σύμβολον εἶναι τῆς διδασκαλίας τοῦ κυρίου κ. τ. λ. Nicht nur die Person des Ignatius, sondern auch der Wortlaut und ganze Zusammenhang von Tr. 4. 5, vielleicht unter gleichzeitiger Berücksichtigung von Rom. 5, liegt der Schilderung der ἐκλεκτῶν ἐκλεκτότεροι Quis div., p. 955 zu Grunde, und dieser Nachwirkung ignatianischer Sätze liegen schon örtlich die auch rücksichtlich des theologischen Charakters an Ignatius erinnernden Worte δυνάμει, θεοῦ πατρὸς καὶ αἵματι θεοῦ παιδὸς καὶ δρόσῳ πνεύματος ἁγίου p. 944 viel zu nahe, um nicht an das ignatianische δροσισθῆναι Mgn. 14 als Bild für die geistliche Segnung zu erinnern [1]). Aehnliche Einflüsse zeigen sich in dem προς-

1) Vgl. jedoch auch im Hymnus des Clemens, p. 313 Pott. πνεύματι δροσερῷ. Ohne Grund citirt auch Pearson III, 54 als eine Nachahmung des ἀδιακρίτως Rom. inscr. Clem. paed. I, p. 115 Pott. Vielleicht mit grösserem Recht behauptet Pearson II, 127 (vgl. auch Denzinger, S. 60), dass Eph. 19 in einem der Excerpte aus valentinianischen Schriften bei Clemens, p. 986 nachklinge. Aber bei der Unsicherheit in Bezug auf Herkunft und Alter gerade dieses Theils der Excerpte (vgl. Heinrici, valentin. Gnosis, S. 90 f.) lässt sich hierauf am wenigsten etwas gründen. Aus ähnlichem Grunde verzichte ich darauf, den Eindruck geltend zu machen, welchen mir die Vergleichung des Barnabasbriefs mit den ignatianischen immer wieder macht. Es müsste erst noch etwas deutlicher bewiesen werden, dass der Barnabasbrief um 120—130 geschrieben ist; sodann wäre zu zeigen, in wie auffälligem Masse er von theilweise wenig älterer christlicher Literatur abhängig ist, und am Ende müsste ich es doch noch dem Geschmacksurtheil überlassen, ob man einsehen will, dass Stimmungsäusserungen, die mir bei Ignatius sehr verständlich sind, von diesem Lehrer von Profession und selbstgefälligen Gelehrten (cf. Barn. 9, 9; 21, 7 nach der Abtheilung von Müller) nicht original gebildet, sondern dem Ignatius nachgeäfft

ηλωθῶμεν Paed. III, 303; cf. Sm. 1 und Paed. II, 247 (ἐπὶ δὲ τῶν ποδῶν κ. τ. λ.) cf. ad Pol. 7. Die in Anh. I, 14 angezogenen Worte sind, wenn man den Zusammenhang, den Uebergang auf τὴν βρῶσιν τὴν ἐπουράνιον und ἀγάπην (Paed. II, 165) erwägt, zuverlässig auf Rom. 7 als Quelle zurückzuführen. Directer als Clemens zeugt Irenäus für unsere Briefe. Dieser „omnium doctrinarum curiosissimus explorator“, wie ihn Tertullian nennt, hat ausser dem Römerbrief, den er citirt, auch den an die Smyrnäer oder den an die Trallianer oder beide gekannt und aus ihnen jene häretische Lehrform kennen gelernt, welche er, so oft er auf sie zu reden kommt, nur mit den von Ignatius dargebotenen Mitteln darstellt und bestreitet (s. oben S. 393 ff.). Darnach ist man berechtigt, gerade bei Irenäus, der so überaus wenige kirchliche Schriftsteller namentlich anführt [1]), jeden deutlichen Anklang an Ignatius als weiteren Beweis seiner Kenntnis der ignatianischen Briefe anzuführen. Dahin rechne ich manche Züge der Beschreibung des arglistigen Verfahrens der Häretiker. Schon das ziemlich fernliegende Bild αἰχμαλωτίζουσιν ἀπὸ τῆς ἀληθείας (Iren. I, 3, 6 cf. prooem. 1) könnte ignatianischen Ursprungs sein [2]). Uebersetzt man Iren. III, 4, 1 *devitare* mit ἐκκλίνειν [3]), so erinnert das Wort διὸ δεῖ ἐκκλίνειν μὲν ἐκείνους

---

sind. Ich finde in Eph. 3. 8 und anderen Stellen das Original für Sätze wie Barn. 1, 8; 4, 9; 6, 5. Wäre ferner der Text von Barn. 1, 6 zuverlässiger überliefert, so würden wir den Zusammenhang mit Eph. 14 wahrscheinlich deutlicher erkennen.

1) Er citirt namentlich nur je einmal den Brief des Clemens an die Korinther (III, 3, 3), den des Polykarp an die Philipper (III, 3, 4), das Werk des Papias (V, 33, 4), zweimal Justin (IV, 6, 2; V, 26, 2). Sonst werden Aussprüche älterer Kirchenlehrer, z. B. auch des Hermas (IV, 20, 2), ohne Namen angeführt.

2) Phil. 2; Eph. 17. Aber es kann auch 2 Tim. 3, 6 die gemeinsame Grundstelle sein. Sehr anders ist der Ausdruck Justins (Dial. 39, p. 258 B): αἰχμαλωτεῦσαι αὐτὸν (sc. τὸν Χριστὸν) ἡμᾶς ἀπὸ τῆς πλάνης.

3) Dies dünkt mich auf alle Fälle besser, als παραιτεῖσθαι, wie Thiersch übersetzt hat (s. bei Stieren). Auch das paulinische ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν Rom. 16, 17 ist nicht zu übersehn.

sehr deutlich an Eph. 7: οὓς δεῖ ὑμᾶς ὡς θηρία ἐκκλίνειν. Das unmittelbar vorangehende ἀλλά τινα πράσσοντες ἀνάξια klingt nach bei Iren. I, 6, 4. Aus Eph. 8 hat man βύσαντες τὰ ὦτα als Uebersetzung von „concludentes aures" Iren. III, 4, 2 zu nehmen, zumal das „ne audire quidem sustinentes" an Eph. 6 extr. erinnert. Deutlich scheint mir ferner die Nachwirkung von Tr. 6 (cf. c. 11), einer freilich textkritisch unsicheren Stelle (s. Anh. I, 27), in Iren. I, 27, 4 [1]); denn dass Ignatius Christus selbst, Irenäus den Namen Christi als das Mittel bezeichnet, durch dessen Beimischung die Irrlehrer das tödtliche Gift ihrer Lehre den Gläubigen annehmbar zu machen suchen, hebt die Aehnlichkeit nicht auf, zumal da Ignatius ihnen Eph. 7 ein δόλῳ πονηρῷ τὸ ὄνομα περιφέρειν nachsagt, ein Ausdruck, welcher wahrscheinlich hier bei Irenäus wörtlich wiederkehrt: Christi quidem Jesu nomen tamquam irritamentum proferentes, wenn man nämlich annimmt, dass hier *proferre* ebenso wie IV, 33, 5 *perferre* (s. oben S. 394) ungeschickte Uebersetzung von περιφέρειν ist. Die Verknüpfung der Wirkung des Abendmahls mit der Auferstehung des Fleisches (Iren. IV, 18, 5 cf. § 4) wurzelt nach ihrer thetischen und antithetischen Seite in Sm. 7. Die Betonung der Identität des in den Propheten und des in der Kirche waltenden Geistes in einem Zusammenhang, in welchem die Propheten als Märtyrer vorgestellt sind (Iren. IV, 33, 9), weist auf Mgn. 8 zurück. Auch was Irenäus III, 11, 8 von den Evangelien als Säulen der Kirche sagt: πανταχόθεν πνέοντες τὴν ἀφθαρσίαν, erinnert an Eph. 17.

---

1) Ferner liegen die bildlichen Ausdrücke des gleichen Gedankens Iren. I, 17, 4; prooem. 2, welcher dort auf ältere Kirchenlehrer zurückgeführt wird. — Eine ziemlich grosse Anzahl eigenthümlicher Ausdrücke theilt Irenäus mit dem zugestandener Massen älteren Ignatius, die ich nicht alle aufzählen mag. Als Beispiel diene noch ἡ ὁμόνοια τῆς πίστεως Eph. 13 und ep. ad Victor. Eus. h. e. V, 24, 13. Wie es mit den Anklängen an Ignatius bei Tertullian bestellt ist, möge auch auf sich beruhen. Sachparallelen zu Eph. 7 sind jedenfalls contra Valent. 27 extr.; de carne Christi, c. 5. Vgl. ferner zu ad Pol. 5 Anh. I, 32, auch S. 333, Anm. 4.

Etwa zwanzig Jahre älter als das Werk des Irenäus ist das Schreiben der smyrnäischen Gemeinde über Polykarps Ende. Darin wird die That des Germanicus mit Worten beschrieben [1]), welche von jeher an Rom. 5 erinnert haben. Lässt man dies — wie z. B. Bunsen I, 119 — als Zeugnis für den Römerbrief gelten, so ist es Parteilichkeit, wenn man den viel deutlicheren Anklang an eine von Scur. ausgestossene Stelle des Epheserbriefs [2]) ignorirt, welchen Pearson II, 202 ebensogut wie den andern nachgewiesen hat. Wer von den Anfängen kirchlicher Literatur einige Vorstellung hat, wird es ebenso natürlich finden, dass dem Smyrnäer, welcher unseres Wissens zuerst ein Martyrium beschrieb, bei der Abfassung seiner Schrift das Bild des grossen Märtyrers, der 50 Jahre vorher in Smyrna bewundert worden war, und die Briefe, die er dort geschrieben, vor der Seele standen, als dass dem Polykarp, als er an die Philipper schrieb, der Brief des Clemens an die Korinther sich als Muster eines derartigen Schreibens darbot.

Ziemlich gleichzeitig mit dem Bericht von Polykarps Ende ist Lucians Schrift über den Tod des Peregrinus. Wie jener wenige Monate nach dem berichteten Ereignis geschrieben wurde (mart. Pol. 18. 20), so hat auch Lucian, wie die ganze Einrahmung zeigt, ein Tagesereignis geschildert, und ziemlich gleichzeitig sind Peregrinus in Olympia, Polykarp in Smyrna auf dem Scheiterhaufen gestorben [3]). Es handelt sich

---

1) Mart. Pol. 3: *ὁ γὰρ γενναιότατος Γερμανικὸς ἐπερρώννυεν αὐτῶν τὴν δειλίαν διὰ τῆς ἐν αὐτῷ ὑπομονῆς, ὃς καὶ ἐπισήμως ἐθηριομάχησεν. Βουλομένου γὰρ τοῦ ἀνθυπάτου πείθειν αὐτὸν καὶ λέγοντος, τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ κατοικτεῖραι, ἑαυτῷ ἐπεσπάσατο τὸ θηρίον προσβιασάμενος.*

2) Mart. Pol. 22: *οὗ γένοιτο ἐν τῇ βασιλείᾳ Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι ἡμᾶς.* Cf. Eph. 12: *οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω.*

3) Die einzige chronologische Angabe ist die in Eusebs Chronik (zu Olymp. 326, 2; Abrah. 2181; Marc. Aurel. 5 d. i. 165 u. Z.): Pisis ignem accendit Peregrinus philosophus in festo publico et se ipsum intus jecit. Erst nach den 4 Jahren dieser Olympiade wird die Ver-

also bei der alten, von den Neuern meist leichtfertig genug ignorirten Streitfrage, ob Lucian die Briefe des Ignatius bei seiner Darstellung benutzt habe, schon chronologisch betrachtet, um ein Zeugnis ersten Rangs [1]). Um urtheilen zu können, muss man erstlich eine richtige Vorstellung von Lucians Stellung zum Christenthum und zur christlichen Literatur und zweitens Einsicht in die Composition dieser Schrift haben. Lucians Kenntnis der christlichen Denkweise und Lebenseinrichtung bezeugt ebensowenig religiöses Interesse, als seine Polemik gegen dieselben aus besonderem Hass gerade gegen das Christenthum hervorging. Aber so oberflächlich, wie es der oberflächlichen Betrachtung erscheint, ist seine Kenntnisnahme nicht gewesen. „Die wunderbare Weisheit der Christen“, diese „neue Mysterienlehre“, welche „der grosse in Palästina gepfählte Mensch“ und „Sophist“, den die Christen „noch immer verehren“, „in die Welt eingeführt“ hat (de morte Peregr. 11. 13), ist eine Erscheinung, an welcher man nicht mehr vorüberkann. Man achtete mehr darauf und wusste mehr davon, als man zu sagen liebte (vgl. Thiersch a. a. O., S. 19). Wer, wie Lucian, nach der Mitte des 2. Jahrhunderts offenen Auges für alle Lebensgestalten vom Euphrat bis zur Rhone die Welt kennen lernte, in Antiochien und Smyrna, in Athen und Rom sich dauernd aufhielt, musste sich über die schwer zu definirende Menschenclasse, die man Christen nannte, Gedanken machen; und dass diejenigen Lucians auf eigener Beobachtung beruhen, liegt auf der Hand. Er enthält sich völlig der im Volksmund umlaufenden Verläumdungen, welche sein älterer Zeitgenosse Fronto nicht verschmäht hatte (Min. Fel. 31, 2; cf. 9, 6). Auch lächerlich

---

folgung erwähnt, in welcher Polykarp stirbt. Lucians Schrift wird daher nicht mit Unrecht um 165 angesetzt. Vgl. Preller in Pauly's Realencyklopädie IV, 1169 vgl. S. 1166.

1) Vgl. Pears. I, 5 sqq.; Düsterd., p. 47 sqq.; Denz., p. 85 ff., besonders aber die ohne Rücksicht auf Aeltere geschriebenen Andeutungen bei Thiersch, Politik und Philosophie im Verhältnis zur Religion unter Trajan, Hadrian und den beiden Antoninen, 1853, S. 19. 31 ff.

sind sie ihm viel weniger als die alten und neuen Narrheiten, die er sonst nicht müde wird zu geisseln. Es sind die Christen ihm sichtlich eine unheimliche, unverständliche Gesellschaft, welche er lächerlich zu machen sucht, weil sie ihm verhasst ist, ohne es doch zu eigentlich komischer Wirkung zu bringen. Die Brüderlichkeit, die Geschäftigkeit, die Aufopferungsfähigkeit in Sachen des Gemeinwesens, die Kritiklosigkeit gegenüber den Betrügern, die sich zu Lehrern und Gesetzgebern unter ihnen aufwerfen, die Unsterblichkeitshoffnung und die Todesverachtung: das alles berichtet er im Ton mehr eines ärgerlichen Befremdens als vergnüglichen Spottes. Schon ihr Widerspruch gegen den Götterglauben, und das Gauklerwesen, welcher ihnen ebenso wie den Epikuräern und dem Lucian selbst den Hass Alexanders von Abonuteichos zuzog (Luc. Alex. 25. 38), musste sie ihm interessant machen; und wenn sie wegen ihrer Leichtgläubigkeit den Schwärmern des Aberglaubens verwandt schienen, so unterschied sie von allen derartigen Erscheinungen doch auch wieder ihre Abschliessung gegen die Aussenwelt [1]) und ihre über das ganze Reich verbreitete Organisation, von welcher Lucian einen lebhaften Eindruck empfangen hat. Er weiss von ihrer Literatur, und zwar sowohl von älterer, welche die Gemeindevorsteher und Lehrer auslegen, als von neuerer, welche eben diese produciren (de morte Peregr. 11). Darnach ist es von vornherein unwahrscheinlich, dass Lucian, welcher sich um die elendeste zeitgenössische Literatur bekümmert hat, nicht versucht haben sollte, auf diesem bequemsten Wege sich vom Christenthum zu unterrichten, wenn ihm nicht wie seinem Landsmann und Zeitgenossen Tatian (orat. 29) christliche Schriften ungesucht in die Hände fielen. Ein sonderbares Misverständnis ist es, wenn Keim schon deshalb dem Lucian Kenntnis christlicher Literatur absprechen zu müssen meint, weil Lucian christliche Dinge nicht mit christlichen Namen nennt [2]).

---

1) de morte Peregr. 13: καταφρονοῦσιν οὖν ἁπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται.

2) Herzogs Realencycl. VIII, 501 vgl. 500.

Sein ἀνασκολοπισθείς statt σταυρωθείς (Peregr. 11. 13) verräth nicht Unkenntnis, sondern Absicht; und wenn er das Christenthum τελετή (c. 11) und Christus σοφιστής und νομοθέτης (c. 13) nennt, so will er nicht Kunstausdrücke wiederholen, sondern macht einen Versuch, die sonderbare Erscheinung hellenisch zu benennen, wie Josephus so oft auf seinem Gebiet. Der Thatbestand zeugt für ziemlich eingehende Beschäftigung Lucians mit neutestamentlichen und anderen christlichen Schriften (s. Anh. II, 11). Was nun die Novelle vom Ende des Peregrinus anlangt, so wird man sie im Ganzen wie im Einzelnen nicht verstehn, solange man entweder mit den Aelteren die ganze Erzählung für historisch hält [1]), oder mit manchen Neueren [2]) gerade das Hauptfactum, die Selbstverbrennung Peregrins in Olympia, für blosse Fiction erklärt. Naiv ist namentlich der erste Grund, welchen Baur hiefür anführt, dass nämlich vor Lucian Niemand davon wisse, vor dem Lucian nämlich, welcher das kürzlich geschehene Ereignis erzählt. Vorher hätte es höchstens geweissagt werden können. Die abenteuerliche Meinung aber, dass sämmtliche christliche [3]) und heidnische [4]) Schriftsteller, welche unabhängig von einander das Ereignis als berühmte Merkwürdigkeit erwähnen, es aus Lucians Schrift geschöpft haben sollten, scheitert schon daran, dass heidnische Schriftsteller nicht mehr

1) So z. B. Pears. I, 5 sqq.; Wieland, Lucians Werke übersetzt, Leipzig 1788, Thl. 3, S. 93 ff.; Gregorovius, Hadrian, S. 254 ff. Auch Keim (a. a. O., S. 503) scheint sich dafür zu entscheiden.

2) So Baur, Christenthum und Kirche der drei ersten Jahrhunderte (2. Aufl.), S. 412, während er früher (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1832, 4. Heft, S. 136) richtiger geurtheilt hatte; ferner Plank in Studien und Kritiken 1851, S. 833 ff. 850.

3) Athenag. leg. 26; Tertull. ad mart. 4; Eus. Chron. s. vorhin. Keim (a. a. O., S. 504) macht es sich bei der Widerlegung Baurs zu bequem, wenn er auch Tatian unter denjenigen anführt, welche „sehr specielle besondere Nachrichten über Peregrin und seinen Tod geben"; denn or. 25 sagt Tatian vom Tode Peregrins nichts. Es muss sogar fraglich bleiben, ob er dies nach dem Tode desselben geschrieben hat.

4) Philostr. vit. Sophist. II, 1, 13 ed. Kayser, 1844, p. 243; Amm. Marcell. XXIX, 1, 39.

mit Bewunderung davon reden konnten [1]), wenn Lucians unbarmherige Verspottung ihre einzige Quelle war. Deutlich zeigt auch die Anführung bei Tertullian, dass damals der Heroismus Peregrins mit Stolz von den Heiden gerühmt wurde, und aus Athenagoras, welcher vielleicht kaum 10 Jahre nach Peregrins Tod und Lucians Schrift geschrieben hat und eine von Lucian unabhängige Kenntnis der Geschichte Peregrins zeigt [2]), sieht man, dass die Selbstverbrennung Peregrins um 170—180 ein weltkundiges Ereignis war, das man Keinem zu erzählen nöthig hatte. Endlich sagt Lucian, welcher auch sonst die Thatsache als bekannt voraussetzt [3]), mit einer Nachdrücklichkeit [4]), welche durch den humoristischen Charakter der Darstellung nothwendig gemacht, aber ernstlich gemeint ist, dass er das Drama seinem Freunde treu wiedererzähle, während er Anderen, wie sie es verdient, noch Allerlei aufgebunden (c. 39) und an der sofort eintretenden sagenhaften Ausschmückung der Sache sich betheiligt habe (c. 40). Das Drama aber ist die Selbstverbrennung Peregrins in Olympia, deren Augenzeuge Lucian gewesen. Im Uebrigen componirt Lucian hier ebenso frei wie in allen seinen satirischen Schriften, zu welchen diese doch ohne Frage gehört. Fein ist das hier dadurch angedeutet, dass er die Erzählung der Lebensgeschichte Peregrins einem Fremden in den Mund legt, welcher mit „demokritischem Lachen“, statt mit „heraklitischem Weinen“ seinen Bericht beginnt (c. 7), aber auch ehrlich gesteht, dass er Manches nur aus zweiter Hand habe (c. 8). Dass dieser „Proteus“ wie er sich selbst zu nennen liebte

---

1) Das gilt namentlich von Ammianus Marcellinus; aber auch Aulus Gellius, welcher den Peregrinus persönlich gekannt und vor seinem Tode geschrieben hat und auch vorher um 161—164 gestorben ist (Pauly's Realencycl. III, 665), redet nur mit höchster Achtung von ihm (Noct. Att. XII, 11; cf. VIII, 3).

2) Durch seine Erzählung von der Bildsäule, welche die Parier ihrem Mitbürger gesetzt, und von welcher die Sage ging, dass sie Orakel ertheile.

3) Fugit. 4; Indoct. 14; cf. Demonax 21.

4) Man vgl. etwa Quomodo histor. conscr. 14.

und von seinen Verehrern genannt wurde (de morte Peregr. 1. 4; Gell. XII, 11; Amm. Marc. XXIX, 1, 39), vorübergehend einmal der christlichen Gemeinde angehört habe, wäre möglich [1]), obwohl ausser Lucian weder heidnische noch christliche Schriftsteller etwas davon wissen. Unmöglich aber ist es, dass er, wie Lucian von ihm berichtet, als ein um des christlichen Glaubens willen gefesselter Gemeindevorsteher die Bewunderung der kleinasiatischen Christengemeinden auf sich gezogen habe, während er in Syrien gefangen sass, und dass er als christlicher Lehrer und Schriftsteller eine Berühmtheit der Kirche des 2. Jahrhunderts gewesen sei. Welcher Grund hätte jede Spur von diesem gefeierten Bischof und Schriftsteller aus den christlichen Schriften seiner eigenen und der nächstfolgenden Zeit fernhalten und überhaupt aus dem Gedächtnis der Kirche verwischen können! Sie hat ja die Abtrünnigen sonst nicht vergessen, auch wenn sie weniger weltberühmt waren. Unverständlich wäre es auch, warum Lucian so ausführlich bei der christlichen Periode seines Lebens verweilt hätte, wenn sie mit dem eigentlichen Gegenstand seiner Darstellung in keinem inneren Zusammenhang stünde. Der eine Titel *ἄθεος*, welcher auf den Cyniker Peregrin viel weniger passte, als auf den ehemaligen Christen und auf den ausgesprochenen Epikurärer [3]) Lucian selbst, beweist schon, dass ihm Peregrin auch als Märtyrer noch eine Carrikatur der Christen ist [4]). Der Tod des Cynikers hätte als vereinzeltes Factum eine Satire wie diese nimmermehr herausgefordert. Man sieht aus den Reflexionen über die moralische Wirkung solcher Handlungen (c. 23 sqq. cf. 33), dass die nächste Empfindung Lucians bei Abfassung seiner Schrift keineswegs

---

1) Vgl. Tzschirner, Fall des Heidenthums, S. 308.

2) de morte Peregr. 11: *καὶ τῶν βίβλων τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεσάφει, πολλὰς δὲ αὐτὸς καὶ συνέγραψε, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο καὶ προστάτην ἐπέγραφον.*

3) Luc. Alexander 17. 21. 25. 47.

4) de morte Peregr. 21. Dass der Christenname *ἄθεοι* (Just. apol. I, 6. 13; mart. Polyc. 3. 9) dem Lucian bekannt war, beweist zum Ueberfluss Alex. 25. 38.

Hohn über die Narrheit eines Einzelnen, sondern die Besorgnis einer epidemischen Verbreitung solcher Gesinnung ist. Die Verspottung ist nur ein Mittel, welches dem wehren soll. Nun war aber dieselbe theatralische Selbstaufopferung und ehrsüchtige Todesverachtung, welche Lucian an Peregrin meisterhaft veranschaulicht, ihm [1]) und seinen heidnischen Zeitgenossen gerade an den Christen besonders anstössig, und nur hier trat diese gefährliche Gesinnung als ansteckender Wahnsinn auf. Unter Marc Aurel, welcher an der einzigen Stelle seiner Selbstbetrachtungen, wo er von den Christen redet, ebendies ihnen vorwirft [2]), folgte ein durch die Persönlichkeit und den Schauplatz ausgezeichnetes Martyrium auf das andere. Fast gleichzeitig mit Peregrin war Polykarp äusserlich des gleichen Todes wie jener gestorben, und in weiteren Kreisen wurde dies Factum sofort auch von Heiden besprochen (mart. Polyc. 19). Kurz vorher war ein christlicher Philosoph in einem Aufzug, welcher den des Peregrin an Eleganz nicht übertroffen haben mag, missionirend wie Peregrin in der Welt umhergezogen von Palästina bis Rom, war an letzterem Ort mit nicht geringerer Freimüthigkeit als Peregrin aufgetreten [3]) und als christlicher Märtyrer hingerichtet worden. Es ist kaum denkbar, dass Lucian von Justin nicht sollte gehört haben. Der Eine war ein christlicher Schriftsteller und Philosoph, der Andere ein hochverehrter Bischof, wie Lucians Peregrin beides ist. Ein dritter Märtyrer war Bischof und Schriftsteller zugleich, nämlich Ignatius. Aehnlich wie nicht lange nachher die clementinischen

---

1) c. 13: *πεπείκασι γὰρ αὑτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσι τοῦ θανάτου καὶ ἑκόντες αὑτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί.* Cf. Ign. Sm. 3. 4.

2) *Μαρκ. Ἀντων. εἰς ἑαυτόν* 11, 3: *τὸ δὲ ἕτοιμον τοῦτο* (die Todesbereitschaft) *ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται, μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς, καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι ἀτραγῴδως.*

3) Vgl. Thiersch, S. 31, wo de morte Peregr. 18 richtig gewürdigt ist.

Homilieen unter der einen Maske des Simon Magus diesen selbst und den Apostel Paulus und spätere Gnostiker zugleich an den Pranger stellten, hat Lucian den christlichen Märtyrerheroismus zugleich mit der cynischen Rohheit in der Person Peregrins dem Spott preisgegeben und zu diesem Ende gerade dieser Schrift und der Lebensgeschichte Peregrins seine Schilderung der Christen einverleibt. Der ominöse Name Proteus, an dessen Bedeutung gleich im Eingang erinnert wird, und die ungefähre Gleichzeitigkeit von Justins, Polykarps und Peregrins Tode luden zu dieser Combination ein. Aber die meisten individuellen Züge hat Lucian der älteren Gestalt des Ignatius und zwar unmittelbar aus seinen Briefen entlehnt. Man hat Kenntnis der Martyrien des Ignatius und des Polykarp bei Lucian vermuthen wollen. Aber wenn man für eine Benutzung des Ersteren keine besseren Beweise beibringt, als die Anwendung des überaus gewöhnlichen Schimpfnamens *κακοδαίμων* auf Peregrin bei Lucian, auf Ignatius im m. colb. (Düsterd., p. 48), oder die Erscheinungen des Verstorbenen, welche Peregrins Freunde bei Lucian, wie die des Ignatius im m. colb. gehabt haben (Thiersch, S. 32; auch Plank, S. 854), so wird es doch wohl bei dem Ergebnis der oben S. 41—56 geführten Untersuchung dieses späten Machwerks sein Bewenden haben. Aber auch das m. Polyc., welches wahrscheinlich ziemlich gleichzeitig mit Lucians Schrift, vielleicht etwas später als diese, abgefasst wurde, kann schon deshalb nicht zu seinen Quellen gehört haben. Der Geier, welcher von Peregrins Scheiterhaufen auffliegt, erinnert mehr an den Brauch, bei der Apotheose der Kaiser einen Adler auffliegen zu lassen (vgl. Smith, schol., p. 116f.; Maranus zu Justin. apol. I, 21), als an die höchst zweifelhafte Taube beim Tode Polykarps (Anh. I, 5). Anderes, was wirklich an die Erzählung von Polykarps Tode erinnert, mag Lucian als Gerücht zu Ohren gekommen sein (vgl. mart. Polyc., c. 19). Der Wohlgeruch, welchen die Christen vom Scheiterhaufen Polykarps her wahrgenommen haben wollen, wird von Peregrin mechanisch durch Räucherwerk erzeugt. Vielleicht ist auch die sehr natürliche *ὀθόνη ῥυπῶσα ἀκριβῶς*,

in welcher Peregrin zuletzt dasteht, eine Verspottung der ὀθόνη πλοίου ὑπὸ ἀνέμου πληρουμένη, deren Gestalt die Flamme in Smyrna annahm (mart. Pol. 15; Peregr. 36). Die Rede Peregrins (c. 33) erinnert an Polykarps berühmten Ausspruch vor dem Proconsul (mart., c. 9). Aber eben dies waren Dinge, ohne deren Erwähnung man von Polykarps Tode nicht erzählen konnte, und diese auch in heidnischen Kreisen umlaufenden Erzählungen waren es, welche Lucian zu seiner Composition den Anstoss gaben. Eine literarische Abhängigkeit von dem christlichen Bericht anzunehmen, ist daher ebenso unnöthig als chronologisch unwahrscheinlich.

Anders stand es mit Ignatius. In christlichen Kreisen brauchte er auch damals, nach mehr als 50 Jahren, noch nicht vergessen zu sein, selbst wenn er nichts Schriftliches hinterlassen hätte. Aber ein heidnischer Literat konnte damals nur auf literarischem Wege, d. h. aus seinen Briefen, Näheres von ihm wissen. Will man die Spuren davon erkennen, so darf man natürlich nicht ein Portrait des Ignatius suchen, und wer die Unähnlichkeit an den Aehnlichkeiten gegen die Behauptung einer Carrikirung des Ignatius geltend macht, beweist damit nur, dass er die Anlage der Schrift nicht begriffen hat, welche eben das ausschliesst, was man fordert. Gleich zu Anfang wird als Grund der Berühmtheit Peregrins bei seinen Freunden seine Fesselung in Syrien genannt [1]). Es liegt auf der Hand, dass die Freunde des historischen Peregrin, die cynischen Philosophen, vor dem heidnischen Publicum mit dem christlichen Martyrium Peregrins von ehedem nicht grossgethan haben können. Es ist eben der δεδεμένος ἀπὸ Συρίας (Ign. Eph. 1), welchen erst Lucian mit Peregrin combinirt. Nachdem Peregrin in Palästina Christ und sehr bald hochangesehener Lehrer und Bischof bei den Christen geworden ist (c. 11), wird er als Christ ins Gefängnis geworfen (c. 12). Erst nachträglich sehen wir, dass es in Antiochien geschehen ist; denn der syrische Statthalter ist

1) c. 4: Πρωτέα τὸν ἐν Συρίᾳ δεθέντα. Cf. c. 12. 13: ἐπὶ προφάσει τῶν δεσμῶν.

sein Richter, der ihn aus philosophischer Laune und Verachtung freispricht [1]). Wie sonderbar nun, dass nicht etwa syrische oder palästinensische, sondern die kleinasiatischen Gemeinden ihm in seiner Gefangenschaft Gesandtschaften zuschicken, um ihn in jeder Hinsicht, auch mit Geldmitteln, zu unterstützen [2])! Es sind dies die Gemeinden, welche Lucian aus den Briefen des Ignatius kannte. Aus diesen gewann er leicht die Vorstellung von der reichlichen Verpflegung und der überschwänglichen Verehrung, welche dem gefesselten Märtyrer von allen Seiten zu Theil wurde, und wahrscheinlich aus dem Römerbrief (vgl. besonders c. 5 und oben S. 281), was er von Befreiungsversuchen und von Bestechung der Wärter zu sagen weiss (c. 12). Nach einem schimpflichen Intermezzo in seiner Vaterstadt Parium findet Peregrin nur auf kurze Zeit noch bei den betrogenen Christen seinen Vortheil, wird dann wegen eines Vergehens gegen deren Gesetze — der Erzähler vermuthet Speiseverbote — aus der christlichen Gemeinde ausgestossen und entwickelt sich in Egypten zum Cyniker, als welcher er fortan die Welt durchwandert. Sehr sonderbar wird c. 43 noch eine Seefahrt von Troas aus berichtet, welche Lucian mit Peregrin zusammen gemacht haben will, und zwar auf einer Reise von Syrien aus. Sie ist im Leben Peregrins gar nicht unterzubringen. Die dritte und letzte grosse Reise (c. 17) von der mysischen Stadt Parium über Egypten nach Italien kann Peregrin nicht mit dem von Syrien über Troas reisenden Lucian gemacht haben. Noch weniger ist an die beiden vorher genannten

---

1) c. 14: Antiochien ist hiermit ebenso deutlich bezeichnet, als c. 18 *ἐπὶ Ἰταλίαν ἔπλευσε* eine Reise nach Rom bedeutet.

2) c. 13: *Καὶ μὴν κἀκ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων ἔστιν ὧν ἧκόν τινες τῶν Χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ βοηθήσοντες καὶ ξυναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα. Ἀμήχανον δέ τι τὸ τάχος ἐπιδείκνυνται, ἐπειδάν τι τοιοῦτον γένηται δημόσιον· ἐν βραχεῖ γὰρ ἀφειδοῦσι πάντων. Καὶ δὴ καὶ τῷ Περεγρίνῳ πολλὰ τότε ἧκε χρήματα παρ' αὐτῶν ἐπὶ προφάσει τῶν δεσμῶν καὶ πρόσοδον οὐ μικρὰν ταύτην ἐποιήσατο.*

Reisen (c. 9. 11—14) zu denken. Die an sich gleichgültige Localität stammt aus Ign. ad Pol. 8, und die üppige Pflege, deren Peregrin auf der Fahrt sich zu erfreuen hat, soll an die Zeit seines Christseins erinnern (cf. c. 12. 13. 16). Hat man erst eingesehn, dass die scheinbar historische Eintheilung in eine christliche und eine cynische Periode des Lebens Peregrins vom Schriftsteller gar nicht als baare Münze ausgegeben wird, dass auch der cynische Selbstmörder noch der christliche Märtyrer ist, so ist auch klar, dass nichts Anderes als die ignatianischen Briefe mit den Worten gemeint sind: *Φασὶ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτὸν, διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους· καί τινας ἐπὶ τούτῳ πρεσβευτὰς τῶν ἑταίρων ἐχειροτόνησε νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους προσαγορεύσας.* Dass Peregrin diese Briefe ebenso wie Ignatius die seinigen kurz vor seinem Tode geschrieben haben soll, zeigt schon das *διαθήκας* und die Verbindung des Folgenden durch *ἐπὶ τούτῳ.* Mag Lucian die Worte des Ignatius misverstanden oder absichtlich aus den Gesandtschaften etwas Anderes gemacht haben, die Grundlage seiner Worte ist ad Pol. 7: *χειροτονῆσαί τινα, ὃν ἀγαπητὸν λίαν ἔχετε καὶ ἄοκνον, ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι* [1]) und ad Pol. 8: *ἐπεὶ πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι . . . γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις . . . εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπό σου πεμπομένων.* Wie sollte der historische Peregrin, welcher dem Herakles gleich in den Aether sich aufschwingen will (c. 33), diese Boten mit dem unerhörten Namen „Höllenläufer" bezeichnet haben. Es ist also offenbar Lucians Witz, welcher die „Gottesläufer" des Ignatius dazu gemacht hat.

Somit steht fest, dass Lucian unter den christlichen Schriften, die er sich zu verschaffen gewusst hat, die ignatianischen Briefe hatte, darunter den an Polykarp vollständig,

---

1) Cf. Sm. 11: *χειροτονῆσαι τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν θεοπρεσβύτην.* Phil. 10: *χειροτονῆσαι διάκονον εἰς τὸ πρεσβεῦσαι ἐκεῖ θεοῦ πρεσβείαν.*

nicht das Excerpt des Scur., welches gerade die von Lucian besonders beachteten Stellen nicht enthält. Es ist sehr begreiflich, dass Lucian gerade den Brief an Polykarp besonders ins Auge fasste; denn Polykarps Märtyrertod hatte ihm zunächst den Anstoss zur Combination des christlichen Märtyrerthums mit dem widerlichen Schauspiel zu Olympia gegeben. Aber auch in den übrigen Briefen hat Lucian geblättert; denn nur aus den Briefen an die Epheser, Magnesier und Trallianer konnte er den Inhalt von c. 3 schöpfen; aber auch den Römerbrief scheint er gekannt zu haben, in welchem vor allen er in einer ihm unverständlichen Sprache die Gesinnung ausgesprochen fand, welche ihm als ein ἔρως τῆς δόξης erschien [1]. Jedenfalls hat Lucian um 165 eine Sammlung vor sich gehabt, welche nicht mit Scur., sondern mit der durch Polykarp veranstalteten und der von Euseb allein gekannten Sammlung wesentlich identisch war. Dann versteht es sich vollends von selbst, dass Irenäus eben diese gelesen hat, und dass schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts, noch zu Polykarps Lebzeiten, eben diese Briefe verbreitet waren und von den Christen als ein Werk des Ignatius verehrt wurden. Ist hiermit die Annahme einer Entstehung derselben um 160—170 ausgeschlossen, so nicht minder die andere, dass sie durch Interpolation und Vermehrung aus den ursprünglichen 3 Briefen um 140 erwachsen, aber erst von Theodoret an allgemein bekannt geworden seien. Oder wird man neben dem einen Euseb auch noch Athanasius und den Pseudoignatius des 4. Jahrhunderts und die Verfasser der Urmartyrien, Irenäus und Clemens von Alexandrien, Lucian und am Ende auch Polykarp als Opfer desselben ironischen Schicksals aufzählen, welches ihnen das Werk eines Pseudoignatius statt der ächten Briefe des Ignatius in die Hände spielte?

1) c. 1 cf. 33. Auch c. 44 ist mit Rom. 5. 7 zu vergleichen.

3. Die innere Kritik.

Die Kritik, unter welcher bis heute die Briefe des Ignatius wie viele andere Documente des kirchlichen Alterthums zu leiden haben, muss jedem Unbefangenen, der zur Kritik auch des kritischen Verfahrens Neigung spürt, in einem höchst ungünstigen Licht erscheinen, wenn er diejenigen Arbeiten, an deren Spitze das Werk des Dalläus steht, mit den kritischen Bemühungen vergleicht, zu deren Gegenstand die längere Recension vor Entdeckung der kürzeren und zum Zweck der Einführung der letzteren gemacht wurde, mit dem also, was die Magdeburger Centuriatoren, Abraham Scultetus, Isaak Casaubonus angedeutet und Ussher durchgeführt hat. Hätte Casaubonus seine Absicht, die ignatianischen Briefe zu bearbeiten, ausgeführt [1]), so würde es an einem Muster derjenigen Kritik, welche das Aechte erst aus dem Haufen des Unächten herauszusuchen hat, nicht fehlen; nach den Entdeckungen von Ussher und Voss fühlten sich die Entdecker selbst zu sicher in ihrem Besitz, und den sofort laut gewordenen kritischen Bedenken auch gegen den ächten Ignatius zu sehr überlegen, um die Unwissenschaftlichkeit dieses Verfahrens gründlich nachzuweisen [2]). Vielleicht wäre des Dalläus Werk dann ungeschrieben geblieben und statt der geharnischten Gegenschrift Pearsons ein positives Werk von bleibendem Werth entstanden, wozu die Dunkelheit und Wichtigkeit des Gegenstands Anlass genug gab, und der gelehrte Scharfsinn Pearsons die Mittel darbot. Jene ältere Kritik vor 1644—1647 fusste auf der Thatsache, dass die alte Kirche, bis Hieronymus wenigstens, nur einen Theil der überlieferten Briefe und auch diesen Theil in wesentlich anderer Gestalt gekannt habe. Der auch gegen die wiederentdeckte ursprüngliche Gestalt der

1) Is. Casaub. exercitt. ad Baronii annales ed. Gen. 1663, p. 468 sq. 610 sq. 669; cf. Uss. dissert., p. 136.

2) Voss sagte: certus sum paucos omnino fore, qui cum ipsis faciant, qui vero id cum ratione faciat, neminem.

Ignatiusbriefe sich fortsetzenden Kritik fehlte dieser äussere Halt. Der Versuch des Dalläus, Euseb zur Hebamme des Ignatius zu erklären (p. 226), und in Bezug auf die vorangegangenen Jahrhunderte ein argumentum e silentio gegen die ignatianischen Briefe zu führen, konnte seit Pearsons Widerlegung nicht mehr erneuert werden, bis der syrische Ignatius zu Aehnlichem wieder ermuthigte. Um so mehr hätte die Kritik darauf bedacht sein sollen, ihrem auf den Inhalt der Briefe beschränkten Verfahren wissenschaftliche Haltung zu geben.

Zu dem Ende hätte man sich vor allem der Unart entledigen müssen, jedes Misbehagen, das irgend eine auffällige Thatsache oder eine sonderbare Ausdruckweise erregte, in ein kritisches Bedenken gegen die Aechtheit zu verwandeln. Man hat z. B. an der auffälligen Bemerkung, dass Paulus der Epheser in jedem Brief gedacht haben soll (Eph. 12; s. Anh. III) Anstoss genommen, und noch Bunsen (II, 40) stellt sich an, als ob die darin liegende Uebertreibung einem Literaten späterer Zeit, welcher mit kühler Reflexion seine künstliche Arbeit thut, eher zuzutrauen wäre, als dem Märtyrer, der in sichtlich erregter Stimmung des altbegründeten Adels der ephesischen Gemeinde gedenkt. Schon Pearson (II, 118) hatte mehr als genug darüber gesagt. Man hat sich von jeher über die lateinischen Worte bei Ignatius gewundert, und besonders den Brief an Polykarp, in welchem die meisten vorkommen, deshalb verdächtigt [1]). Man legte sich die Frage nicht einmal vor, ob es denn wahrscheinlicher sei, dass ein Interpolator oder ein Verfertiger unächter Briefe dem Bischof von Antiochien lateinische Worte in den Mund gelegt habe, als dass der wirkliche Ignatius, der Wochen lang in der Begleitung römischer Soldaten zu reisen hatte, zumal, wenn er vom Kriegsdienst Bilder entlehnen wollte, ein paar lateinische Worte brauchte. Was *δεσέρτωρ, δεπόσιτα, ἄκκεπτα* (ad Pol. 6) und *ἐξεμπλάριον* (Sm. 12; Tr. 3; Eph. 2) bedeute, wussten die Smyrnäer ebensogut, als was *κουστωδία* (Matth. 27, 66),

1) So schon Scultetus, p. 453 und nach ihm Vedelius II, 138sq.

κεντυρίων (Marc. 15, 39), πραιτώριον (Joh. 18, 28), κομφέκτωρ (mart. Pol. 16), στατίων (Herm. sim. V, 1), δουκενάριος, σήκρητον (Eus. h. e. VII, 30, 8. 9), μίλιον (Matth. 5, 41), τίτλος (Joh. 19, 19), σουδάριον (Joh. 20, 7), κοδράντης (Matth. 5, 26), δηνάριος (Matth. 20, 2) und andere lateinische Wörter bedeuteten, und man wusste das um 170 nicht besser, als um 110. Jene militärischen Ausdrücke sind gerade ein Beweis dafür, dass wir hier ein aus der angeblichen Situation wirklich entsprungenes Schriftstück vor uns haben [1]). Dasselbe gilt von der römischen Datirung des Römerbriefs (vgl. oben S. 252). Jeder kritische Leser hätte sich vor allem fragen müssen, warum dieser Brief überhaupt ein Datum trage, die übrigen nicht. Bei einem Literaten von dogmatischen und kirchenpolitischen Absichten ist das eine ganz unverständliche Anomalie. Der wirkliche Ignatius folgte einem sehr natürlichen und verständigen Gefühl. Für die nahegelegenen asiatischen Gemeinden, welche die an sie gerichteten Briefe wenige Tage nach ihrer Aufzeichnung durch ihre Bischöfe und durch Burrhus empfingen, war es kein Bedürfnis, auf diesem Wege zu erfahren, an welchem Tage Ignatius die Briefe geschrieben habe. Dahingegen war es für die römischen Christen und die dort befindlichen Antiochener, die auf seine Ankunft in Rom warteten, und denen der Brief des Ignatius auf dem weiten und unsicheren Seeweg gebracht wurde, von Interesse, zu wissen, wann er in Smyrna gewesen sei. Dass Ignatius die im ganzen Reich bekannte römische Datirung anwandte, da er nach Rom schrieb, muss Jeder natürlich finden. Aus dem Munde der begleitenden Soldaten wird Ignatius wahrscheinlich nicht selten eine drohende Hinweisung auf den Thierkampf und dabei auch das Wort λεόπαρδος gehört haben [2]), welches man bis in die neuere Zeit

1) Vgl. Voss, p. 269 sq. epistola ad Rivet., p. 2; Pears. II, 189; Jakobson z. d. St., auch Cureton introd., p. LXXXII.

2) Das erscheint um so natürlicher, da er es zur Beschreibung der wilden Art seiner Begleiter gebraucht.

als kritisches Mittel gebraucht hat. Samuel Bochart [1]) hatte behauptet, das Wort komme in der vorconstantinischen Zeit weder bei römischen noch bei griechischen Schriftstellern vor und seit Constantin nur bei römischen; daher könnten die ignatianischen Briefe nicht vor Constantin geschrieben sein. Die kindische Art dieses kritischen Verfahrens hatte schon Cotelier gerügt [2]) und, ebenso wie gleichzeitig mit ihm und unabhängig von ihm Pearson (II, 91 ff.), beide Behauptungen urkundlich widerlegt, auf welche das Urtheil Bocharts sich gründete. Baur hat es gut gefunden, dies einfach zu leugnen (I, 156). Aber es bleibt dabei, dass griechische Schriftsteller das Wort gebraucht haben [3]), und dass es lange vor Constantin üblich war [4]). Aber gesetzt, es hätte Bochart Recht gehabt, so hätte dies Argument doch Baur unbrauchbar finden müssen, nach dessen Meinung die ignatianischen Briefe bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben sind. Aber willkommen war ihm und seinen Schülern das Wort als ein

---

1) S. Bochart, Hierozoikon ed. III (Leusden. Lugd. Bat. 1692), tom. I, p. 791 sqq.

2) Zu Rom. 5 fragt er: Quis docuit Bochartum, omnia vocabula eo demum aevo nata esse, quo in libris posita cernuntur?

3) Schon Cotelier und Pearson führten die Vita Antonii an. Athan. opp. ed. Montfaucon I, 2, 803 C liest man λεόντων, ἄρκτων, λεοπάρδων, ταύρων κ. τ. λ. Eine Handschrift und die älteren Ausgaben bieten λεοπαρδάλων. Das ohne Frage ursprünglich lateinisch gebildete Wort — es würde griechisch λεοντόπαρδος heissen — ist so wenig selten, dass ein späterer Grammatiker es als Beispiel griechischer Wortbildung anführen konnte (Bekker, anecdota, p. 1394). In noch späterer Zeit sagte man λεόμπαρδος (Ducange, glossar. med. et infim. Graecit. s. v.). Vgl. Timoth. Gaz. ed. Haupt (Hermes III, 11) περὶ λεοπάρδου.

4) Mehr als 100 Jahre vor Constantins Regierung sind die Acta Perpetuae et Felicitatis geschrieben, worin mehr als einmal *leopardi* erwähnt werden (c. 19. 21), und aus Spartians Anton. Geta, c. 5 erfährt man, dass dieser Sohn des Septimius Severus, welcher als „tenax veterum scriptorum“ gerühmt wird, sich ein Vergnügen daraus gemacht habe, von den Grammatikern für die verschiedenen Thierlaute, unter deren Bezeichnungen auch „leopardi rictant“ vorkam, Belege aus alten Schriftstellern zu fordern. Darnach muss schon damals der Name *leopardi* wenigstens für alt gegolten haben.

ursprünglich lateinisches. Wenigstens Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter II, 179) und Hilgenfeld (S. 271) haben aus den lateinischen Worten bei Ignatius einen Beweis für den römischen Ursprung seiner Briefe machen wollen, welchen Baur ohne Beweis behauptet hatte [1]). Zu dem Ende hat man aus lateinischen Wörtern, die ein Grieche gebraucht, „Latinismen" gemacht und von „latinisirender Diction" geredet. Wenn die dabei zu Tage tretende Verwechselung nicht allzu offenbar wäre [2]), möchte es sich lohnen, einmal genauer nachzuforschen, wie weit sich in der Kaiserzeit Derartiges in griechische Literatur eingeschlichen hat. Nun aber ist die Schreibweise des Ignatius viel eher semitisch als lateinisch gefärbt. Es handelt sich nur um einige Substantiva und überdies fast um lauter Kunstausdrücke [3]), welche der Verkehr im ganzen Reich verbreiten musste. Will man darauf, dass — abgesehn von ad Pol. 6, wo die Häufung der lateinischen Soldatenausdrücke durch den Anlass dictirt war — das Wort ἐξεμπλάριον dreimal vorkommt, die Behauptung gründen, die ignatianischen Briefe seien in Rom geschrieben, so wird man consequenter Weise auch die Evangelien des Matthäus und Johannes und das Schreiben der in Sachen des Paulus von Samosata in Antiochien versammelten Bischöfe [4]) nach Rom verweisen müssen und umgekehrt die Acten der Perpetua und der Felicitas nach einer griechischen Stadt [5]). Die Annahme römischen Ursprungs der ignatianischen Briefe rührt aber her von der ungeschichtlichen Vorstellung, dass die Wiege des Papstthums von jeher in monarchischer Gestaltung

---

1) I, 184. So auch Volkmar, Handbuch zu den Apokryphen I, 122.

2) Nur beispielsweise verweise ich auf meinen Hermas, S. 487, Anm. 2.

3) Ein nach attischer Eleganz strebender Schriftsteller musste sie vermeiden. Lucian. quomodo hist. conscrib., c. 15.

4) Vgl. die Zusammenstellung S. 530 f.

5) Hierin kommen vor τέκνον c. 4, ὅραμα c. 7, ἀφή c. 10, ἅγιος c. 12.

der Kirchenverfassung den übrigen Kirchen vorangegangen sein müssé. Die geschichtlichen Zeugnisse beweisen gerade das Gegentheil (s. oben S. 299). Dies führt uns auf das Hauptargument gegen die Aechtheit unserer Briefe und das Hauptmotiv ihrer Bestreitung seit dem 17. Jahrhundert, nämlich auf das in denselben enthaltene Zeugnis für die frühzeitige Entwicklung des monarchischen Episkopats in den asiatischen Gemeinden. Aber ein Beweis gegen die Aechtheit unserer Briefe wäre es doch nur, wenn man wissenschaftliche Gründe hätte, eben diesen Thatbestand zu beanstanden. Baur glaubte kritisch zu verfahren, wenn er argumentirte, da die Briefe, wenn ächt, dann auch dem Clemensbrief ziemlich gleichzeitig seien, so sei aus der Verschiedenheit des Bildes der kirchlichen Verfassung hier und dort „der sichere Schluss zu ziehen, dass die sogenannten Briefe des Ignatius späteren Ursprungs seien" [1]). Das versichert derselbe Baur, welcher sich durch den angeblichen Fortschritt von der Idee der Bischöfe als Nachfolger der Apostel, welche sich bei Irenäus findet, zu der ignatianischen Idee des Bischofs als Repräsentanten Gottes (I, 88 f.) doch nicht etwa veranlasst sah, die ignatianischen Briefe lange nach Irenäus geschrieben sein zu lassen. Zeitgeschichtlich charakteristisch fand es derselbe Gelehrte (I, 76), dass es bei Ignatius schon heisse τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ, ἐν Μαγνησίᾳ κ. τ. λ., während Clemens von Rom noch schreibe τῇ παροικούσῃ Κόρινθον. Nun findet sich freilich letzteres auch noch im Schreiben der Smyrnäer nach Polykarps Tode und ersteres schon bei Paulus (1 Kor. 1, 2), was alles Baur selbst bemerkt; und dennoch ist es für Ignatius charakteristisch, dass er es schon wagt, zu sagen, dass die christlichen Gemeinden je an ihrem Ort sich befinden, was dann nach einer unverständlichen Rhetorik auf einen beträchtlicheren Umfang derselben hinweisen soll, als wenn Clemens und die mit dem angeblichen Pseudoignatius gleichzeitigen Smyrnäer von einer Gemeinde sagen, sie wohne da oder dort in der ihr fremden Welt. Aber Paulus, heisst es,

---

1) Baur I, 63 f. vgl. 66 ff.; Merx, p. 9.

sieht in der einzelnen Ortsgemeinde die Gemeinde Gottes im Ganzen, als ob dieser Gedanke nicht gerade von Ignatius mit besonderem Nachdruck geltend gemacht würde, und als ob er in jener Ueberschrift des Paulus und des Ignatius zu Tage träte! Was will man vom Standpunct einer derartigen Kritik gegen eine Argumentation einwenden, wie diese: „Da der in Bezug auf die Abfassungszeit zweifelhafte Brief des Clemens schon einen Ausdruck gebraucht, welchen ausserdem zuerst der gegen 170 geschriebene Bericht der Smyrnäer gebraucht, und da Ignatius noch ganz in der alterthümlichen Weise des Paulus adressirt, so ist der Clemensbrief in der zweiten Hälfte des zweiten und die Briefe des Ignatius noch im ersten Jahrhundert geschrieben.“ Aber auch abgesehn von solchen Verirrungen einzelner Kritiker, bedürfte die allen auf die Kirchenverfassungsverhältnisse bezüglichen kritischen Bedenken zu Grunde liegende Hypothese einer in allen Theilen der Kirche gleichmässigen und gleichzeitigen Entwicklung der äusseren Organisation doch erst des Beweises. Die Briefe selbst, die man um dieser unerwiesenen Annahme willen beanstandet, widerlegen sie. Sie bezeugen uns, wenn man anders mit Recht, wie es die Tübinger Schule thut, den Polykarpbrief mit den ignatianischen zusammenfasst, dass um 110 so wenig als zur Zeit des Clemensbriefes in den europäischen Gemeinden der monarchische Episkopat vorhanden war, während er in den asiatischen längst bestand (s. oben S. 297 ff.). Unbegreiflich müsste das freilich bleiben, wenn es dem Verfasser derselben um Durchführung der einen Idee des Episkopats als nothwendiger Form des kirchlichen Lebens wäre zu thun gewesen. Ein Verfechter dieser Idee ist überhaupt um 170 gar nicht mehr denkbar, weil es damals keine Gemeinden ohne monarchischen Episkopat mehr gab, denen er erst hätte empfohlen werden müssen. Damals wäre eine solche Empfehlung auch nicht mehr denkbar ohne einen geschichtlichen Beweis, ohne den Versuch, das, was man wünscht, auf apostolische Stiftung zurückzuführen. Dies Postulat würde für einen Schriftsteller vom Jahre 170 auch dann gelten, wenn es ihm nur darum zu thun gewesen wäre, das Ansehn des

überall bestehenden Episkopats zu heben oder den Umfang seiner Befugnisse zu erweitern. Der eine Umstand, auf welchen schon Pearson in wirksamster Weise aufmerksam machte, dass Ignatius nichts von dem, was ihm heilsam und wünschenswerth scheint, auf apostolische Stiftung zurückzuführen versucht, ist ein Beweis für die Aechtheit seiner Briefe.

Wie wenig gerechtfertigt die seit den Magdeburger Centuriatoren gegen die äusseren Thatsachen, welche die Briefe zur Voraussetzung haben, vorgebrachten Bedenken seien, hat die Darlegung dieser Thatsachen selbst bewiesen. Aber es bleibt für die Kritik, mit der man es bei Ignatius zu thun hat, charakteristisch, dass sie es nicht für nöthig hielt, mit exegetischer Sorgfalt aus den Briefen die fraglichen Thatsachen reinlich darzustellen. Zur Kritik gehört Gerechtigkeit sogut wie zu der Thätigkeit, von der sie den Namen hat. Was soll man aber von Urtheilen über die Zulässigkeit von Thatsachen halten, welche gefällt wurden, ehe die quaestio facti, ich sage nicht erledigt, sondern nur ernstlich in Angriff genommen war. Baur bezeichnet den Tiefpunct in dem fortschreitenden Verfall historischer Kritik. Er erklärte es für eine nothwendige Vorfrage der Kritik, wie es sich mit dem Factum verhalte, welches diese Briefe zur Voraussetzung haben (I, 149; vgl. II, 53. 57), hielt es aber dabei für kritisch, den geschichtlichen Gehalt der Briefe mit der Fabel des m. colb. zusammenzuwerfen und z. B. als eine erste unwahrscheinliche Seite an dem zu kritisirenden Factum das hinzustellen, dass Ignatius auf einen ausdrücklich vom Kaiser Trajan selbst gegebenen Befehl nach Rom transportirt worden sei (I, 149 f.; vgl. II, 58), und dies nicht etwa versehentlich, sondern mit der ausdrücklichen Versicherung, dass das Martyrium ganz in Uebereinstimmung mit den Briefen das Factische der Sache nur näher angebe (I, 152). Und damit noch nicht zufrieden, wird schliesslich die Gestalt der Sage beim Metaphrasten zu Grunde gelegt (I, 153 f.). Es ist in dieser Hinsicht seit Uhlhorns Abhandlung besser geworden. Aber um auf den Namen eines wissenschaftlichen Verfahrens Anspruch machen zu können, müsste die literarhistorische Kritik nach

Regeln verfahren, welche von den zahlreichen Beispielen unzweifelhaft pseudepigrapher Literatur alter Zeit abstrahirt sind. Wir haben, um bei Briefen dieser Gattung stehen zu bleiben, die Correspondenz Abgars und Jesu, die der pseudoclementinischen Literatur angehörigen Briefe des Petrus und Clemens an Jakobus, die Anaphora des Pilatus mit den verwandten Schriftstücken, die nacheusebianischen Ignatiusbriefe und Anderes mehr.

Ein erster Charakterzug dieser Sorte von Literatur ist die Unempfindlichkeit ihrer Verfasser gegen Anachronismen, besonders in Bezug auf kirchliche Zustände. Um vom Pseudoignatius des 4. Jahrhunderts zu schweigen, der den angeblichen Pseudoignatius des 2. Jahrhunderts jedenfalls an Gelehrsamkeit und literarischer Bildung [1]) überragt und dennoch die kirchlichen Aemter allerneuesten Datums in die nachapostolische Zeit versetzt, so nehme man den der vermeintlichen Entstehungszeit der ignatianischen Briefe sehr nahestehenden und talentvollen Verfasser der Clementinen. Die haarsträubende Chronologie desselben ist bekannt. Aber auch kirchliche Einrichtungen wie die ausgebildete Episkopalverfassung, Wittwenhäuser, Katecheten verlegt er in die allerersten Jahre apostolischer Mission. Wie zäh das Gedächtnis der Alten im Bezug auf Facta ist, so nachgiebig in Bezug auf Zustände. Das zeigt uns auch die unbewusste Trübung des geschichtlichen Rückblicks bei den altkatholischen Kirchenlehrern. Was seit einem Menschenalter ist, war von jeher so, und die wirklich vorhandene Continuität der Entwicklung wird zur Identität der Zustände. Vergleicht man die Briefe des Ignatius in dieser Hinsicht mit jenen künstlichen Producten, so sieht man leicht, dass sie nicht zu ihnen gehören. Ueber das Abendmahl und überhaupt über den Gottesdienst redet Ignatius in Ausdrücken, welche schon um 150 nicht mehr zutrafen und bald für die Mehrheit der christlichen

1) Man beachte z. B. den Schluss des Briefs der Maria von Kastabala und den Anfang des Briefs an sie. In Bezug auf Büchergelehrsamkeit vgl. oben S. 121 ff.

Leser geradezu unverständlich waren (vgl. oben S. 351 ff.). Ignatius und Polykarp lassen die Verschiedenheit der Kirchenverfassungsverhältnisse in den asiatischen und den europäischen Gemeinden, welche um die Mitte des 2. Jahrhunderts ausgeglichen war, deutlich erkennen (vgl. oben S. 296 ff.). Wie erklärt sich das bei einem Pseudoignatius von 170?

Ein zweites Merkmal ist die sclavische Anlehnung der Fiction an die Celebritäten der apostolischen Zeit und die Worte der neutestamentlichen Schriften. Die Briefe Abgars und Jesu würde jeder Schüler, der in den Evangelien gelesen hat, ähnlich schreiben. Pseudoignatius erinnert seine Antiochener an Paulus und Petrus in Antiochien und deren Nachfolger im Amt Euodius (Antioch. 7); er kann an Tarsus nicht denken, ohne zugleich an Paulus erinnert zu werden und in dessen Worten den Umfang seiner von Tarsus ausgegangenen Wirksamkeit zu beschreiben (Tars. 2), und was er an Persönlichkeiten nicht dem alten Ignatius entlehnt, ist fast ausnahmslos dem Neuen Testament entnommen: Jakobus und Clemens und Linus und Timotheus und die Maria aus Röm. 16, 6. Pseudoclemens hat wohl keinen einzigen Namen völlig erdichtet und eine beträchtliche Menge dem Neuen Testament entlehnt: Petrus, Jakobus, Zakchäus, Barnabas, Simon Magus, Hauptmann Cornelius u. s. w. Bei Ignatius nichts der Art. Von den Aposteln nennt er Paulus und Petrus zweimal, aber sonst keine berühmte Persönlichkeit des apostolischen Zeitalters und aus dem nachapostolischen nur Polykarp. Es mag sein, dass jene Alke in Smyrna (s. oben S. 278) und der Antiochener Agathopus (S. 263. 387) um 170 noch nicht vergessen waren. Aber alle jene anderen zum Theil seltenen Namen [1]): Damas, Polybius, Onesimus, Philon, Burrhus, Crocus, Euplus, Fronto, Daphnus, Euteknus, Gavia, Epitropus, Attalus haben keine Spur sonstiger Berühmtheit hinterlassen. Für einen Schriftsteller, sei es in Rom, sei es in Kleinasien, welcher um 170 seinen Helden

1) Vgl. Voss, p. 262 sq.; auch Merx, p. 71, der nur nicht die nothwendige Consequenz seiner richtigen Beobachtung zieht.

den kleinasiatischen Boden berühren und mit Polykarp zusammentreffen liess, war es nahezu unmöglich, nicht von der Apostelschülerschaft Polykarps zu reden und, wenn er den Ignatius an mehr als eine der sieben apokalyptischen Gemeinden schreiben liess, diese und andere Beziehungen zum apostolischen Zeitalter [1]) nicht zu benutzen. In einem künstlichen Product jener Zeit musste der Bischof Onesimus von Ephesus der im Philemonbrief Erwähnte werden, und statt der unberühmten Namen wären bekannte gewählt worden. Auch Ignatius wäre kaum ausser aller persönlichen Beziehung zu den Aposteln geblieben.

Drittens ist alle pseudonyme Briefstellerei und geschichtliche Fiction des kirchlichen Alterthums deutlich zu erkennen an dem Verhältnis der vorausgesetzten Thatsachen zur Form ihres Ausdrucks. Platt und handgreiflich werden die Anlässe aller Aeusserungen und Handlungen dargeboten; doppelt und dreifach erfährt man Alles, was man wissen muss, um die Worte zu verstehen. Wo einmal, wie im clementinischen Roman öfter, Dunkelheiten sich einstellen, rührt das her von ungeschickter Verarbeitung verschiedener Quellen, und auch dann wird so nachgeholfen, dass man versteht, was man verstehen soll. Wer auch nur diese einzige Regel an die ignatianischen Briefe anlegt, muss sich von ihrer Aechtheit überzeugen. Die Schwierigkeit, aus dem Wortlaut die damit gemeinten und dabei vorausgesetzten Thatsachen, den Reiseweg, die Reiseerlebnisse, die mannigfaltigen persönlichen Berührungen, die verschiedenen Anlässe der Briefe zu erkennen, ist allein schon ausreichender Beweis dafür, dass hier Urkunden eines wirklichen Hergangs vorliegen [2]). Der Verfasser wirklicher Briefe denkt nicht an Leser, die Alles erst von ihm erfahren müssen, weil sie ihm zeitlich und örtlich fernstehen; wenn nur die, an welche er schreibt, die mit seiner Lage bekannt und noch anders als brieflich von ihm unterrichtet sind, ihn verstehen. Der Anfertiger von Briefen, die vor

---

1) Cf. Eus. h. e. III, 31. 39; V, 24.

2) Vgl. meinen Hermas, S. 76 f. vgl. 73 f.

einem halben Jahrhundert geschrieben sein sollen, will von seinen Zeitgenossen, denen die fingirten Voraussetzungen der Briefe fremd sind, verstanden werden. Fast das Meiste von dem, was man in dieser Hinsicht wunderlich, unverständlich und darum für die Annahme der Aechtheit bedenklich gefunden hat, enthält für eine kritische Betrachtung ebensoviele Merkmale der Aechtheit, als Anstösse für die sogenannte Kritik.

Die pseudonyme Schriftstellerei des kirchlichen Alterthums hat es endlich nie zu individueller Charakteristik auch nur der Situation gebracht. Ich erlaube mir auf die oben geschilderten Erlebnisse in Philadelphia und auf die Charakteristik der Irrlehrer zu verweisen (S. 258 ff. 266 ff. u. 356 ff.), auf letztere besonders deshalb, weil Bunsen (II, 70) den Muth gehabt hat, zu sagen, alles die Irrlehre Betreffende sei so allgemein gehalten, dass der beste Beweis der Unächtheit dieser Briefe eben in dieser Unbestimmtheit liege. Man führe doch einen Beweis der Analogie für die Möglichkeit der Erfindung von Scenen, wie die in Phil. 7 und die in Phil. 8 angedeuteten sind, und man zeige bei einem einzigen Schriftsteller der Gattung, zu welcher man den Ignatius rechnen will, eine fingirte Persönlichkeit, die mit derjenigen, die in jedem Worte dieser Briefe ihre Eigenthümlichkeit erkennen lässt, sich an Eigenthümlichkeit auch nur entfernt vergleichen liesse! Wenn es einigermassen gelungen ist, diese Persönlichkeit zu schildern, so wird man zugestehen müssen, dass sie unerfindlich ist selbst für den Dichter, geschweige denn für den kirchenpolitischen Literaten von 170. Ein solcher hätte nur ein Heiligenbild zeichnen können, welches sich dann der Kritik vielleicht eher als das treue Bild eines „Solchen, der das Angesicht der Apostel geschaut“ (Buns. II, 209) oder eines „apostolischen Mannes“ und „Apostelschülers“ (Baur I, 156. 166) documentirt hätte, als dies Bild des wirklichen Ignatius, der keinen Anspruch darauf erhebt, einen Apostel gesehen zu haben, oder gar einem Apostel ähnlich zu sein. Gelernt hat er freilich von ihnen, vor allem das, was er ihnen nachrühmt, den Tod verachten und den Tod überwinden (Sm. 3); aber „die höchst anziehende

Originalität" (Baur I, 176), in welcher diese Gesinnung uns hier entgegentritt, das ergreifende Pathos der Rede, die Kühnheit des phantasiereichen Denkens konnte er von niemand lernen; dies wird angeboren und durch Charakterbildung gewonnen; dies konnte auch der feingebildete Literat späterer Zeit dem Todten schon deshalb nicht geben, weil er es selbst nicht besitzen und zugleich sein künstliches Werk vollbringen konnte. Es wird daher wohl für immer bei dem Urtheil Rothe's verbleiben (S. 715), dass demjenigen, der den ignatianischen Briefen, sofern er vorurtheilsfrei an sie herantrete, die für ihre Aechtheit bürgende Eigenthümlichkeit nicht abfühle, die Fähigkeit einer sicheren Auffassung schriftstellerischer Individualitäten nicht zuzutrauen sei. Es hat bei denen, welche sich in die ignatianischen Briefe nicht zu finden wussten, nicht immer an dieser Fähigkeit, aber um so mehr an der Neigung gefehlt, alte oder neue Vorurtheile den unanfechtbaren Zeugnissen der Geschichte zu opfern.

Anhänge.

I. Textkritisches.

1. Zu S. 83. Um Anderen eine lästige Mühe zu ersparen und Irrungen zu verhüten, wie sie Dressels unklare Mittheilungen und vollends die Angaben eines Vertreters der „rein diplomatischen Kritik" zur Folge haben könnten, so sei über die Handschriften der Sammlung B Folgendes bemerkt. Ausser den codd. Augustanus (a) und Nydpruccianus (n), welche der dillinger und der züricher Ausgabe zu Grunde lagen, sind folgende griechische Handschriften näher bekannt geworden: 1) cod. Florentinus (f), zuerst von Ussher nach Mittheilungen eines Anderen sporadisch verglichen, wie die Anmerkungen in der appendix darthun. Die Vergleichung der bei Ussher verzeichneten Varianten mit dem, was Dressel ohne Rücksicht auf die älteren Herausgeber mittheilt, beweist, dass Usshers Florentinus identisch ist mit Dressels F d. i. cod. Med. plut. VII n. 21, welcher nach Bandini, catol. codd. Gr., Flor. 1764, p. 269 sq. mit dem vorne unvollständigen Brief an die Trallianer beginnt und hinter der im übrigen vollständigen Reihe dieser Sammlung noch ein Stück von Polykarps Brief an die Philipper, nach Dressel, proll. LXII aber auch den halben Barnabasbrief in der oben S. 91 f. besprochenen Verbindung mit jenem enthält. Dem saec. XV wird er von Bandini p. 270 zugewiesen. Wie es bei der Zusammenhangslosigkeit der textkritischen Arbeiten nicht zu verwundern ist, bleiben zahlreiche Angaben Usshers ohne Bestätigung, aber auch ohne Widerlegung durch Dressel und seine Freunde (Proll. LXII). Man weiss nur durch Ussher, dass f ebenso wie G^1 ad Pol. 2 αἴτει hat; dass auch in f wie

in b o v die Worte ἡ εὐχὴ πρός im selben Kapitel fehlen, und dass er mit o v ad Pol. 4 πλείονα schreibt. Selbst bei so interessanten Puncten wie dem Schluss desselben Briefs bleibt man ohne Belehrung durch Dressel (Uss. Cler. II, 94. not. 5). Wo Ussher und Dressel beide über f berichten, stimmen die Angaben überein. Nach beiden hat f ad Pol. inscr. κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ad Pol. 5 mit G[1] und b o v kein μή, Tars. 6 mit G[1] sowie n b o v den Artikel ὁ vor δι' οὗ, Ant. 6 allein von allen Handschriften ὡς τοῦ Χριστοῦ νεολέα, Herm. 4 mit o v γεγέννηκαν. Es irrt also Lips. II, 48f., wenn er Dressels cod. F nach Usshers cod. Florentinus besonders aufführt. Es ist ein und derselbe. Für den Brief Polykarps an die Philipper hat ihn Jakobson (Patr. app. proll. V) verglichen. — 2) cod. Thuaneus (t), so von Cotelier z. B. zu Mgn. 8 (ed. alt. Cleric. II, 56. not. 6) nach seinem ehemaligen Besitzer de Thou genannt und von Whiston in seiner Ausgabe von 10 Briefen als T am Rand aufgeführt; vgl. dessen Advertissement to the reader, p. 2 vor Primitive Christianity reviv'd, vol. I. Eben diese Handschrift hat aber Cotelier gewöhnlich ohne nähere Bezeichnung als „ms." am Rand aufgeführt, und mit Recht hat Whiston, welcher den cod. Thuaneus nie gesehen hat, die von Cotelier mit ms. notirten Varianten als Lesarten seines T angegeben. Es ist blosse Unachtsamkeit, wenn neuere Ausgaben und so denn auch Lips. II, 48 den cod. Thuanus (soll heissen Thuaneus) von dem ungenannten Manuscript unterscheiden. Whiston hat keine einzige Lesart aus t mitgetheilt, welche er nicht von Cotelier als Lesart seines Manuscripts angegeben fand. Die Varianten des Magnesierbriefs werden als Beweis genügen. c. 3 Cler. 54, Whist. 162 Ἠλί; Cler. 54, W. 164 μοχθηρὸν κἂν πεπαλαιωμένον; Cl. 54, W. 166 ἡμᾶς; c. 7 Cl. 56, W. 174 ὡς; c. 8 Cl. 56, W. 176 ἐν πᾶσιν εὐάρεστος τῷ ὑποστήσαντι; c. 9 Cl. 56, W. 178 ἐν; Cl. 57, W. 180 περί; c. 10 Cl. 58, W. 182 ᾧ; c. 11 Cl. 58, W. 186 πεπληροφορεῖσθαι und gleich nachher ὑμῶν; c. 13 Cl. 59, W. 190 πρεσβυτερίου. Es ist also cod. Thuaneus jener cod. ms. Cotelerii. — 3) cod. Leicestrensis (l) ist die von Pearson im Vorwort zu den Vindic., p. 27 sq. charakterisirte und gelegentlich angeführte Handschrift. Er nennt sie auch wohl z. B. III, 33. 44 cod. Anglicanus. Selten citirt sie Smith, z. B. Schol., p. 70. Nach Whiston (Advertiss., p. 2; Dissertat. upon the epistles of Ignatius, p. 2) befand sie sich später in der bodlejanischen Bibliothek, daher er sie als b citirt. Ob daher die mir unverständliche Angabe Bunsens (I, p. XIX) entstanden ist, weiss ich nicht. Offenbar aber ist der Irrthum von Lipsius, welcher auch hier wieder aus Einer Handschrift zwei macht, indem er die von Pearson benutzte Handschrift

mit 7 Briefen in eigenthümlicher Ordnung als anonyme Handschrift neben den namentlich aufgeführten, worunter der Leicestrensis steht, aufführt. Es ist jene Handschrift der Leic.; sie gehört daher genau genommen nicht hieher, da sie nur einen Auszug aus der Sammlung enthält, von deren Handschriften hier die Rede ist (vgl. oben S. 90). — Es kommen nun noch die von Dressel benutzten Handschriften in Betracht mit Ausnahme des schon als f unter Nr. 1 besprochenen, also 4) cod. Vaticanus 859 saec. XI nach Dressel, proll. LV; saec. XIII nach Mai bei Jakobson im Monitum, p. V. Er beginnt die Reihe der Briefe mit dem vorne unvollständigen Brief ad Trall. und lässt auf die Ignatiusbriefe die schon erwähnte Verschlingung von Polykarp und Barnabas folgen (v). Von Jakobson wurde er für den Polykarpbrief benutzt. 5) cod. Ottobonianus 348 (o) nach Dressel, proll. LVI in. saec. XIV mit genau dem gleichen hieher gehörigen Inhalt wie v. 6) cod. Regius 30 (r), nach Dressel, proll. LVII in. saec. XI, enthält nur ein Fragment des Epheserbriefs. 7) cod. Barberinus 68 (b), eine von Leo Albatius angefertigte Abschrift eines jetzt verlorenen cod. vaticanus, enthält die 12 Briefe dieser Sammlung. Obwohl Dressel in den Proll. LX verheisst, diese Handschrift C nennen zu wollen, nennt er sie beharrlich B, denn die von p. 223 an stets so bezeichnete Handschrift kann ja nicht die in den Proll., p. LX als B bezeichnete gleichfalls barberinische Handschrift sein, welche von Ignatius gar nichts enthält. Dahingegen wird als C in der Ausgabe selbst wie in den Proll., p. LXII der cod. Casanatensis der kürzeren Recension angeführt. Unzweifelhaft wird das sofort im Brief der Maria von Kastabala, p. 218 sqq., welcher in dem cod. Barberinus 68 gar nicht existirt, wohl aber im Casanat. — Da ich einmal die heillose Verwirrung in Dressels Collationen berühren musste, sei auch das noch bemerkt, dass das in der Ausgabe der interpolirten Briefe häufig vorkommende „Med." nicht etwa den cod. Medic. plut. VII, no. 21 (bei Dressel F, bei mir f) bedeutet und auch nicht den berühmten cod. Medic. plut. LVII, no. 7, sondern die Collation des Letzteren, welche Leo Allatius an den Rand seiner Abschrift der längeren Recension geschrieben hat (Proll. LX). Klarheit in dieser Verwirrung geben p. 223, not. 3. p. 236, not. 6. p. 242, not. 10. p. 248, not. 6; aber unklar bleibt, was diese sporadische Vergleichung der anderen Sammlung, und zwar nicht ihrer dem Herausgeber zugänglichen Originalhandschrift, des berühmten cod. Med., sondern einer, wie man theilweise erkennen kann, nicht gerade sorgfältigen Collation bedeuten soll. Dazu kommt nun in diesem Theil der Ausgabe noch ein D, d. i. aber nach Proll., p. LX wieder nur eine Ab-

schrift der Ignatiusbriefe aus dem berühmten Medic., welcher für die nacheusebianischen Briefe einer neuen Vergleichung nicht werthgehalten wurde. Aber warum beruhigt man sich dann nicht bei dem Zeugnis des Is. Voss oder confrontirt ihn wenigstens mit dem Schreiber des D, Lucas Holsten, wo dieser ihm widerspricht. Es scheint, dass man theologischen Lesern glaubt Alles bieten zu dürfen. — An lateinischen Handschriften dieser Sammlung benutzte Ussher (1644) zwei in England vorhandene, Magdalenensis und Baliolensis, und eine, deren Collation ihm von Paris aus geschickt wurde, Petavianus. Dressel verglich einen cod. Regius 81 „indole atque aetate nobilis, cum accedat ad saeculum IX“ und einen cod. Palatinus 150 „saeculi XIV“ (Proll. LVII). Sie werden im Folgenden mit den Buchstaben m, b, p, rg, pl bezeichnet werden. Dressel hat auch in Bezug auf diesen lateinischen Text (L^2) ohne Kenntnis der älteren Arbeiten geschrieben und durchweg als vulg. geboten, was vielmehr das Ergebnis sehr ernsthafter und fruchtbarer kritischer Arbeit war.

2. Zu S. 93. Die beiden einzigen Handschriften des L^1, welche bis jetzt bekannt wurden, sind die beiden von Ussher gefundenen, cod. Montacutii (bei mir m) und cod. Cajensis. Der letztere befand sich damals wie noch heute in der Bibliothek des collegium Gunwelli (s. Gonvilli) et Caji zu Cambridge (bei mir c) und ist nach Ussher noch von Pearson und Th. Smith stellenweise, von Jakobson durchgängig verglichen worden (Smith, praef., fol. b; Jacobson. proll. V, XXXIII), so dass über seinen Inhalt ziemliche Sicherheit vorhanden ist. Um so mehr ist zu bedauern, dass der andere, welcher der Privatbibliothek des Bischofs von Norwich, Richard Montagu gehörte, seit Ussher, wie es scheint, niemand mehr zu Gesicht gekommen ist. Schon Smith musste klagen: „ubi jam reperiendus sit, ne investigando quidem expiscari possum“ (Praef., fol. b[1]), und Jakobson kann das nur abdrucken lassen (Proll., p. 34; vgl. Bunsen I, Vorrede, S. 24). Was Pearson besonders in den Adnotationes postumae aus m, mittheilt, beruht entweder auf Usshers ausdrücklichen Angaben, oder ist aus Vergleichung von c mit dem ussherschen Text von 1644 und den gelegentlichen unbestimmten Angaben über Differenzen der beiden Handschriften erschlossen, s. z. B. über *oratione* oder *resurrectione* ad Pol. 7; Pears. III, 32 cf. Uss. Cler. 93, not. 24, über *qui* oder *quoniam* im selben Kapitel Pears. III, 33; cf. Uss., p. 141. Gelegentlich hat er auf diesem Weg auch Fehler gemacht (Pears. III, 43; cf. Uss., p. 204, cf. Adnot., p. 16, not. 42). Des Fehlers aber hat sich Pearson nicht schuldig ge-

macht, welcher die Collationen des cod. c von Smith und Jakobson zum grossen Theil ihres Werthes beraubt, dass er irgend einen secundären Abdruck anstatt der edit. princ. vom Jahre 1644 seinen Vergleichungen zu Grunde gelegt hätte. Dadurch ist eine gründliche Einsicht in das Verhältnis der beiden Handschriften und das Verhältnis des ussherschen Textes zu ihnen sehr erschwert. Hätten Smith und Jakobson den Text Usshers ihren Collationen zu Grunde gelegt, so würden sie doch wenigstens dessen kritische Bemerkungen am Rand und in den Noten von 1644 und 1647, auch im Druckfehlerverzeichnis von 1644 verificirt oder aber widerlegt haben. Man kann z. B. nur aus dem Schweigen von Smith und Jakobson zu Eph. 8 schliessen, dass die Handschrift, in welcher nach Uss., p. 198 die Worte „haec spiritualia — operata sunt“ fehlen, wahrscheinlich m ist. Stillschweigend gibt Smith Eph. 21 „quem misistis“ statt „quos misistis“, wie Uss., p. 201 mit einem „al. quem“ am Rande und mit der nachträglichen Bemerkung, das dieser alter cod. der cod. Montac. sei (Adnot., p. 13, n. 96), angegeben hatte. Jakobson behauptet in geradem Widerspruch gegen Ussher, *quem* stehe in *c*. — Wenn Usshers Angaben so unzuverlässig sind, dass man sie glaubt ohne ausdrückliche Verneinung ignoriren zu dürfen, so bedurften sie da, wo sie richtig sind, auch der Bestätigung. Man wird durch Jakobson nicht darüber belehrt, ob Ussher (Adnot., p. 39, n. 5) mit Recht die Lesart „sancti spiritus ipsius“ auf c zurückgeführt hatte, und ob die andre „sancto ipsius spiritu“ in m steht; denn Jakobson, welcher doch sonst die Eigenthümlichkeiten von c am Rande notirt, gibt Letzteres ebenso wie Ussher und seine Nachfolger mit einem al. am Rand. Zu Eph. 8 notirt Jakobson als Druckfehler der Ausgabe von Aldrich (?) *formosa in saeculis*, aber ebenso stehts bei Uss., p. 197, und hat, so lange nicht der Gegenbeweis geleistet werden kann, da in c statt dessen *famosa* steht, als Lesart von m zu gelten. Ebenso wirds mit „carni ipsius et spiritui“ in Sm. 3 (cf. Uss., p. 219 mit Jacobs., p. 405) stehen. Bei solcher Vernachlässigung der grundlegenden, allein auf eigener Anschauung beider Handschriften beruhenden Arbeit Usshers konnte es geschehn, dass Jakobson wiederholt als Text gibt, was aller handschriftlichen Beglaubigung entbehrt, z. B. „ut in unum Jesum“, während nach Uss., p. 204; cf. Adnot. p. 16, n. 42 das *ut* in m gefehlt haben muss, c aber *et unum* bietet; *quemadmodum vos* Mgn. 15, was nach Uss. 241 nur ein Druckfehler seines Textes auf p. 206 ist, oder *magia* Eph. 19, während doch nicht bloss c, sondern auch Uss., p. 201, also auch m, *magica* bietet. Das gleich folgende *omnis* (hinter *ignorantia*) steht zwar in Ussher, aber nach Smith, p. 19 nicht in c, und doch gibt es

Jakobson stillschweigend als einzigen Text, während er es nützlich gefunden hat, jedes *c* statt *ch*, jedes *i* statt *y* als besondere Lesart von c aufzuführen. Man sieht daraus, dass er Smith ebensowenig wie die editio princeps, sondern nur secundäre Drucke durchgängig vor sich gehabt hat. Daher herrscht nach wie vor an mehr als einer Stelle ein arges Dunkel über dem Sinn der vor allem wichtigen Glossen Usshers und den Werth der späteren Collationen von c. Nach Uss., p. 204 (cf. Adnot., p. 18, not. 61) hat eine Handschrift wenigstens Mgn. 9 „quod quidam negant, per quod mysterium", während al. nach der Randbemerkung „quem mysterium" haben soll. Smith (p. 23) machte zu dem ersten *quod* die Bemerkung, dass *quem* statt dessen in c stehe, obwohl Pearson in den von Smith selbst herausgegebenen Annot. post., p. 43 sq. der Ausgabe von Voss den Vorwurf gemacht hatte, dass sie Usshers Bemerkung zum ersten statt zum zweiten *quod* gestellt habe. Jakobson hat Ussher wieder Recht gegeben in Bezug auf den Ort der Variante und gibt als Lesart von c an: „quem misterium". Der al. Usshers ist also c. In anderen Fällen aber ist nicht auszumachen, was dessen al. bedeutet, und was in c, also auch nicht, was in m steht; ausser den vorher erwähnten Fällen ist es z. B. ad Pol. 8 höchstens aus dem Schweigen von Smith und Jakobson zu errathen, dass in c ein blosses „idem et ipsos facere" steht, und dass der al. bei Uss., p. 142, welcher *in* davorsetzt, m ist. Aber Smith und Jakobson schweigen auch manchmal, wo sie reden sollten. Es wäre also eine nochmalige Collation des cod. Caj. geboten, welche nur mit gründlicher Berücksichtigung alles dessen, was Ussher mitgetheilt hat, aufzustellen wäre, um ein befriedigendes Resultat zu erzielen.

Ussher hat seine Ausgabe allerdings laut Titel „ex duobus manuscriptis in Anglia repertis" geschöpft und laut Vorrede „mutua duorum mss. codicum collatione" den Text thunlichst rein herstellen wollen (cf. Diss., p. 141); aber zu Grunde liegt durchaus der verlorene m, welchen er bei seiner Arbeit auch 1647 wieder beständig zur Hand gehabt haben muss, während er von c wahrscheinlich nur eine Collation, höchstens eine Abschrift gehabt hat (cf. Smith, praef., wo von „illius, cujus opera usus est D. Usserius, aberrationibus" die Rede ist). Dass dem ussherschen Text durchweg m zu Grunde liegt, erkennt man nicht aus seinen wenigen ausdrücklichen Angaben am Rand und in den Noten über Abweichungen beider Handschriften. Es sind deren in Bezug auf die voreusebianischen Briefe, wenn ich richtig zähle, nicht mehr als 13. In 6 Fällen hat er c zum Text gemacht, und die Lesart von m am Rand durch ein *al.* oder in den Noten durch ein *vel* oder auch mit ausdrücklicher Nennung kenntlich gemacht, in

6 Fällen umgekehrt m in den Text aufgenommen, in einem Fall eine eigenthümliche Mischung vorgenommen. Die 6 Fälle erster Art sind: 1) ad Pol. 7, p. 142 (cf. Smith, Jacobson) das *in* vor „idem et ipsos" hat m; 2) Eph. 8, p. 198 hat er nur am Rand bemerkt, dass die in den Text aufgenommenen Worte *spiritualia* etc. in einer Handschrift fehlen, d. i. aber m; 3) Eph. 21, p. 201 *quem misistis* am Rand nach m, cf. Adnot., p. 13, n. 96; 4) Phil. inscr., p. 214, cf. Adn., p. 39, n. 2 hat er die Lesart aus m nicht einmal an den Rand gesetzt; wohl aber 5) am Ende der Grussüberschrift, cf. Adn., p. 39, n. 5; 6) Phil. 8, p. 216 *consilium* muss m haben, da die Collatoren von c stillschweigend *concilium* geben. Die Fälle der zweiten Art sind: 1) Mgn. 9, p. 204 ist *quod mysterium* Text nach m, *quem* Variante von c, s. meine Bemerkungen auf S. 547; 2) ad Phil. 9, p. 217 *perfectio* Text nach m, *perfectae* Variante von c, s. Jakobson; 3) Sm. 5, p. 220 *passionem* Text nach m, *panem* Variante von c; 4) Rom. 5, p. 212 im Text *et, si* geschrieben, nach Adn., p. 35 in c *etsi*, jenes also nach m; 5) Trall. 3, p. 207, cf. Adn., p. 22, n. 11 *conjunctionem* Text nach m, *communionem* Variante von c; 6) Mgn. 1, p. 202, cf. Adn., p. 14, n. 6 *nos* Text nach m, *vos* in c. — Eine eigenthümliche Textmischung gibt er ad Pol. 7, p. 141: „in inveniri me in oratione vestri discipulum", während nach seinem eigenen Zeugnis eine Handschrift *in resurrectione* hat, d. i. aber m, denn c hat *in oratione* (Jacobs., p. 445; Pears. III, 32), im übrigen aber (ohne *in*) „inveniri in me in oratione vestrum discipulum". — Nun sind aber im Bereich der 7 Briefe im ganzen etwa 180 Abweichungen des cod. c vom ussherschen Text constatirt und darunter die allerbedeutendsten; in wenigen Fällen hat c sogar unfraglich die richtige Lesart. Bei einem Mann von Usshers Geist und Charakter, welcher es nicht unter seiner Würde hielt, sein Druckfehlerverzeichnis bis aufs Titelblatt und auf jedes verschobene Komma wie jeden abgesprungenen Accent auszudehnen, welcher jede Conjectur als solche an den Rand verwies (p. 200. 209. 211. 215. 220) und welcher so unbedeutende Abweichungen von seiner Hauptquelle m, wie *concilium* statt *consilium* p. 216, nicht stillschweigend auf die Auctorität der anderen Handschriften hin in den Text aufnahm, sollte es sich von selbst verstehn, dass er an den etwa 170 Stellen, wo er stillschweigend von c abweicht, nicht eigene Weisheit gibt, sondern den Text von m treu abdrucken lässt. Einige Opfer menschlicher Schwachheit abgerechnet, kann und muss der ussherschen Text an allen diesen Stellen die verlorene Handschrift ersetzen. Damit ist aber auch bewiesen, dass er c nur sporadisch verglichen und in wenigen ganz unumgänglichen Fällen der Be-

achtung werth gehalten hat. Im Martyrium berücksichtigt er ihn gar nicht, in den nacheusebianischen Briefen fast gar nicht. Sein interpres, sein Anglicanus ist immer, wenn nichts Näheres bemerkt ist, m. So z. B. gibt er Eph. 1, p. 195 nicht bloss im Text „cum bestiis pugnare, videre festinastis“, sondern versichert Adn., p. 5, n. 7 ausdrücklich, dass der Anglicanus an Stelle der Erweiterungen in G^2 nur die Worte *videre festinatis* (sic!) habe. Allerdings ist das nicht ganz deutlich geredet, weil man nicht weiss, ob der in c ebenso wie im cod. Med. und wesentlich so auch in G^2 sich findende Zusatz hinter *pugnare*, nämlich „ut potiri possim discipulus esse“ wirklich auch in Usshers Anglicanus, d. h. in m fehlt, oder ob er vielleicht durch Versehn auf p. 195 ausgefallen ist. Pearsons blosse Behauptung, dass die Lesart von c Lesart der Handschriften sei (III, 34 sq.), gilt nichts, da er nicht behauptet und bewiesen hat, je den cod. m gesehn zu haben. Auch sonst gibt Ussher oft als Lesart des Anglicanus, was nur m sein kann, Eph. 20, p. 201, cf. Adn., p. 13, n. 92: *in ipsius dilectione*, Mgn. 10, p. 204, cf. Adn., p. 18, n. 64 *persequatur*, cf. Pears. III, 44.

Diese Bevorzugung von m vor c gründete sich erstlich auf die richtige Erkenntnis, dass c einen durchweg secundären Text biete, sodann auf die Vermuthung, dass der Scholiast am Rande von m, dessen Identität mit dem Schreiber der Handschrift deutlich gewesen sein muss, auch der Verfasser der Uebersetzung sei. Dann wäre also m die Urschrift von L^1. Das ist aber unmöglich, da c an manchen Stellen Worte, welche dem griechischen Text angehört haben oder doch ihm genau entsprechen sollen, in m aber fehlen, bewahrt hat. Eph. 8 fin. (Uss., p. 198); Phil. 5 (Uss., p. 215) fehlt *existens* = ὤν in m; Phil. 6 (Uss., p. 216) fehlt *et* zwischen *sed* und *omnibus;* Sm. 9 (Uss., p. 221) fehlt der ganze Satz: „Bene habet et Deum et episcopum cognoscere“; Eph. 6 (Uss., p. 197) entspricht das einfache *ordinationem* weniger als das *superordinationem* in c dem Compos. εὐταξίαν; Eph. 1 (Uss., p. 195) ist, wie vorhin gezeigt wurde, nicht ganz sicher. Damit sind die Fälle dieser Art erschöpft. Ferner fehlen in c offenbar amplificirende Zusätze (*amen* Eph. 21 [Uss., p. 201]; *sancto* Mgn. 13 [Uss., p. 205]; *omnis* Eph. 19 [Uss., p. 201], wenn nämlich Smith gegen Jakobson, der nichts sagt, zu glauben ist) und Schreibfehler von m (*sic* statt *hic* Eph. 5 [Uss., p. 197]; *formosa* statt *famosa* Eph. 8 [Uss., p. 197]). Kann demnach c nicht Kopie von m sein, und trägt andrerseits m doch durchweg einen ursprünglicheren Charakter als c, was eines besonderen Nachweises nicht bedarf, so sind beide Handschriften nur Abschriften, und zwar steht m der Urschrift näher. Der Schreiber und Scholiast von m konnte da-

durch den Schein der Identität mit dem Verfasser der Uebersetzung erregen, weil er nicht bloss ein des Griechischen kundiger Mann, sondern auch im Besitz einer griechischen Handschrift ist. Was bei der Seltenheit der Handschriften dieser Recension von vorneherein wahrscheinlich ist, bestätigt sich durch den Mangel jeder Andeutung des Gegentheils, dass nämlich der Glossator dieselbe Handschrift zur Hand gehabt hat, aus welcher die Uebersetzung geflossen ist. Ist er zugleich der Schreiber des cod. m, so könnte man aus dessen *resurrectione* statt *oratione* des c zu schliessen geneigt sein, dass er eine griechische Handschrift vor sich gehabt habe, in welcher wie in Med. *ἀναστάσει* statt *αἰτήσει* gestanden habe, was der Uebersetzer vorfand. Denn unrichtig ist es doch jedenfalls, wenn Pears. III, 32 *oratione* für Misverständnis einer Abkürzung von *resurrectione* ausgab. Viel ähnlicher sind sich die entsprechenden griechischen Wörter, und in Bezug auf diese variiren nicht bloss G^1 und G_2, sondern auch die Zeugen der kürzeren und der längeren Recension je unter sich. A hat *αἰτήσει* zur Voraussetzung, und von den Handschriften des G^2 hat wenigstens b *ἀναστάσει*. Bei der grossen Aehnlichkeit der Worte wird es nicht erforderlich sein, anzunehmen, dass gegenseitige Benutzung der verschiedenen Zeugen beider Recensionen stattgefunden habe. Vielmehr wird das überall ursprüngliche *αἰτήσει* von Verschiedenen unabhängig von einander als *ἀναστάσει* gelesen und abgeschrieben worden sein. Dann ist auch nicht sicher, dass der Schreiber und Scholiast von m eine andere Handschrift gehabt hat, als das Original der Uebersetzung. Vielleicht stand in diesem als Correctur zweiter Hand *ἀναστάσει* und erschien dem ziemlich nachdenklichen Scholiasten angemessener als das vom Uebersetzer festgehaltene *αἰτήσει*. Wie aufmerksam er auf seinen griechischen Text war, beweisen seine Scholien. Zu Eph. 1 bemerkt er zur Erklärung von *τὸ πολυαγάπητον ὄνομα* ganz richtig: *ἔφεσις* graece, desiderium latine, Ephesii desiderabiles dicuntur (Uss., adnot., p. 4); zu *σοφίσαντα* Sm. 1: unum est verbum in Graeco, latine „sapientificavit" (Adnot., p. 46); zu Sm. 5: Graeci dicunt „secundum virum" pro „singulum" vel „singillatim" (Adn., p. 49). Aehnliches Adn., p. 50; Cler. II, 93, n. 36. 37. p. 89, n. 5. Er ist ein tüchtig gebildeter Gelehrter, wie seine sachlichen Bemerkungen zeigen (Uss., adnot., p. 4. 12. 39. 40. 43; diss., p. 128), und er ist Engländer; denn zu ad Pol. 3 bemerkt er: incus est instrumentum fabri, dicitur anglice „Anfeld", d. i. *anvil* (Uss., diss., p. 142). Daher war Usshers Vermuthung, dieser Scholiast, welchen er zugleich für den Uebersetzer hielt, sei Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln († 1253), gewesen, nicht so fernliegend. Robert Grosseteste ist

der Erste, welcher nachweislich diese lateinische Uebersetzung benutzt hat (Uss., diss., p. 15), wie sie denn auch in der Folgezeit nur von Engländern gebraucht wurde und nur in England Handschriften derselben gefunden worden sind. Grosseteste war nicht bloss, „quod rarum illo saeculo", um mit Ussher zu reden, ein tüchtiger Kenner des Griechischen, sondern auch Uebersetzer mancher griechischen Werke, welche bis dahin im Abendland unbekannt gewesen waren. Ein geborener Grieche, aber englischer Geistlicher, Nikolaus, war ihm dabei behülflich. Aufmerksam gemacht durch John Badingstokes († 1252), welcher seiner Zeit in Athen Studien gemacht, aber mehr physikalische, mathematische und grammatische als theologische Interessen verfolgte, liess sich Grosseteste aus Griechenland griechische Handschriften kommen, darunter z. B. eine Handschrift der Testamente der 12 Patriarchen, welche er um 1242 sehr gut ins Lateinische übersetzte (cf. Matthaeus Paris, histor. maj. ed. W. Wats, Lond. 1640, p. 597. 835). Bedenkt man, dass der griechische Text, welcher dem L^1 zu Grunde liegt, bisher nur in dem berühmten Med. und einer jüngeren Abschrift desselben entdeckt worden ist, und jedenfalls im Vergleich mit dem oft abgeschriebenen Text des G^2 im Mittelalter sehr selten war, so liegt es nahe, zu vermuthen, dass die verlorene Handschrift, welche der englische Glossator des cod. m benutzte und welche, wie bemerkt, wahrscheinlich identisch ist mit der, aus welcher die Uebersetzung gefertigt wurde, sich unter den in Grossetestes Hände gelangten Handschriften befand. Er selbst könnte füglich der Uebersetzer sein. Wenn auch im Verzeichnis seiner Werke eine Uebersetzung des Ignatius fehlt (Baleus, illustr. M. Brittanniae scriptorum summarium 1568, fol. 106), so könnte sie doch unter den „quaedam alia" stecken, welche er nach Matthäus Paris übersetzt hat und unter den „alia adhuc plura" des Baleus. Gleiche Treue und Gründlichkeit zeichnen die Uebersetzungen der Testamente (bei Grabe I, 145 sqq. cf. p. 336) und des Ignatius aus, und auch im Einzelnen sind der Aehnlichkeiten nicht wenige. Beide übersetzen ἐάν stets durch *si* c. conj., ἄν meist durch *utique,* ἵνα μή auch bei streng finaler Bedeutung durch *ut non.* Ignatius ist noch wörtlicher übersetzt; das könnte aber in der grösseren Schwierigkeit und Prägnanz des Originals seinen Grund haben. — Es kann natürlich nicht bewiesen werden, dass Grosseteste der Uebersetzer war; aber soviel scheint mir gewiss, dass die Uebersetzung, welche vor seinem Tode existirte, nicht lange vorher in England entstanden ist. Ist der Schreiber und Glossator von m im Besitz derselben griechischen Handschrift gewesen, woraus die Uebersetzung geflossen ist, so muss er auch derselben Gegend und

Zeit angehört haben. Ist nun der Glossator ein Engländer, und zwar, wie man aus Worten, wie *per consequentiam*, *partibilia* sieht, des vorgerückten Mittelalters, so kommen wir auch auf diesem Umweg zu gleichem Resultat. Um 1200—1250 ist L^1 in England entstanden und m geschrieben. Jünger wird c sein, ist aber auch schon im Jahre 1444 von einem Magister Walter Brome der communis libraria sociorum Collegii annunciationis B. Mariae in Cantabrigia geschenkt worden (Uss., diss., p. 141).

Schliesslich ist noch eine räthselhafte Angabe Curetons zu erwähnen, der vom cod. Montacutii, wie es scheint, nie etwas gehört hat, und dagegen spricht von „two copies of the corresponding (d. i. mit dem mediceischen Text) Latin version belonging to Cajus College, Cambridge, and Corpus Christi College, Oxford (Corp. Ign., p. 338)". Darnach sollte man meinen, letzteres wäre die schmerzlich vermisste Handschrift m, welche sich in den Jahren nach Jakobsons erster Edition (1838) in Oxford wiedergefunden hätte. Aber nach Cur., p. 308 sollen es die Varianten dieser oxforder Handschrift sein, welche Jakobson an den Rand gesetzt hat. Aber das ist ja nach dessen Angaben Proll. V; XXXIII sq. vielmehr cod. Cajensis. Hat sich Cureton vielleicht irreführen lassen durch dessen Bezeichnung mit C. C. und durch Usshers Notiz (Diss., p. 15), dass die Handschrift von Grossetestes Commentar zu Pseudodionys, worin das älteste Citat unsrer Uebersetzung sich findet, in der Bibliothek des collegium corporis Christi zu Oxford liege? Man muss es glauben.

3. Zu S. 95. Der cod. Medic. (Plut. LVII, n. 7) kann schlechtweg G^1 heissen; denn Dressels Versuch, dem von ihm zuerst benutzten cod. Casanatensis G. V. 14 saec. XV selbständigen, ja sogar im Vergleich zu Med. hervorragenden Werth zuzuschreiben, ist als mislungen zu bezeichnen. Beide Handschriften schliessen mit dem gleichen abgerissenen Wort in Tars. 7, nur dass in Cas. die folgenden $4\frac{1}{2}$ Blätter leer geblieben sind. Es kann sein, dass dies auf Kenntnis der Unvollständigkeit des Mitgetheilten beruht; aber weiter ist auch nichts zu folgern, und nichts steht im Wege der allernächstliegenden Annahme, dass der nach Dressels eigener Schätzung um 3 Jahrhunderte jüngere Cas. aus Med. abgeschrieben sei. Die „notabilior lectionum discrepentia" (Dress., proll., p. LXI) beschränkt sich auf Kleinigkeiten, wie sie zwischen Original und unmittelbarer Abschrift immer variiren. Sonst gäbe es überhaupt keine Textgeschichte. Cas. unterscheidet sich von Med. z. B. unzählig oft durch Weglassung, zuweilen auch Zusetzung des ν ephelcyst. Das erstreckt sich aber auch auf manches andere ν, welches für den Sinn sehr

wesentlich ist. Z. B. schreibt C, der hier erst durch zweite Hand corrigirt ist, Sm. 7 *προσέχει*, etwa deshalb, weil das folgende Wort mit einem Consonanten beginnt und Med. sehr oft durch Festhaltung des *ν* vor Consonanten seinem Abschreiber C zu bessern gegeben hat? Jedenfalls ist bemerkenswerth, dass Sm. 9 ein *μέ* vor einem Vokal von C blindlings in *μέν* geändert wird. Er theilt sinnlose Schreibfehler mit M wie *ὀρμῆς* statt *ὀσμῆς* Mgn. 10, und vermehrt sie wie Phil. 5 *ἐστι* statt *ἔτι*, oder wenn er, wie sein Original so oft, *ω* und *ο* verwechselt und ein *εὑρεθησώμεθα* schafft Tr. 2, eine allerdings mögliche Form (vgl. Winer, Gr., § 13, 2), welche vielleicht auch dem *inveniamur* des L[1] zu Grunde liegt. Die einzige Variante, die wie Ausfluss eines besseren Textes aussieht, ist die Aenderung von *παθητήν* (M) in *μαθητήν* (C) ad Pol. 7. Aber auf diese durch alle übrigen Zeugen bestätigte Besserung lässt sich nichts gründen, da jeder Abschreiber einen so sinnlosen Schreibfehler seines Originals bemerken und durch die ähnlichen Worte in Mgn. 9; Eph. 1; Rom. 4. 5 auf das richtige Wort sich konnte führen lassen. Er konnte auch wie Lucas Holsten (s. bei Dressel, S. 205, n. 3) und Voss und, soviel ich weiss, Alle, welche vor A. M. Salvini den cod. Med. gelesen und abgeschrieben haben, durch blossen Lesefehler das Richtige wiedergefunden haben. Die einzigen Stellen, durch welche der Schein der Unabhängigkeit des cod. C von M entstehen könnte, glaube ich damit genannt und bewiesen zu haben, dass es nur ein Schein ist.

Ein selbständiges Mittel zur Herstellung des ursprünglichen Textes der Sammlung U neben dem Med. ist, um von dem unbedeutenden Fragment aus Eph. 18. 19 zu schweigen, welches Jakobson in einem pariser cod. gefunden hat, nur noch L[1]. Sehr nah verwandt dem Med. ist das Original dieser lateinischen Uebersetzung allerdings. Die sonderbare Anführung des Briefs an Polykarp in dem Index des cod. Cajensis „Smyrnaeis a Troade Polycarpo" weist auf eine griechische Handschrift, in welcher ebenso wie nach dem Zeugnis Ledgard's (bei Smith, praef.) und des Antonio Maria Salvini (bei Aldrich, Ignat. epistolae, Oxon. 1708, p. 32) im Med. über den Brief an Polykarp zu lesen war: *B. Σμυρναίοις ἀπὸ Τρωάδος πρὸς Πολύκαρπον Ἰγνάτιος*. Entstanden ist diese verkehrte Ueberschrift dadurch, dass die Unterschrift des voranstehenden Smyrnäerbriefs (cf. Aldrich, p. 38. 68. 112 die Unterschriften, besonders die letzte) mit der Ueberschrift des folgenden Briefs an Polykarp zusammenfloss, was dann durch das vorgesetzte *B* im Med., ebenso aber auch im Original von L[1] verewigt wurde. Die sonderbare Randglosse zu *δεσέρτωρ* im Med. (s. Jakobson zu Pol. 6) und seiner Abschrift dem Casanat. (s.

Dress., p. 204), ἀργόν wird von L^1 als Text vorausgesetzt, wenn er *otiosus* übersetzt. Auch sonst ist die Uebereinstimmung von Med. und L^1 gross. Aber eine Abschrift aus Med. oder gar dieser selbst kann gleichwohl das Original des L^1 nicht sein. Zwar die Unvollständigkeit des Med. spräche nicht dagegen, denn dieser ist am Ende verstümmelt und hat nicht von jeher mitten im Worte κινοῦντος Tars. 7 seinen Schluss gehabt (Bandini, catal. codd. Graec. bibl. Laurent., tom. II, p. 347). Auch die Entstehungsgeschichte des L^1 und der Randglossen in m spräche nicht dagegen, dass wenigstens eine Abschrift des Med. der lateinischen Uebersetzung und den Scholien des m zu Grunde gelegen. Aber das Gegentheil folgt aus zahlreichen Varianten. Obwohl, wie oben S. 549 gezeigt wurde, nicht völlig sicher anzugeben ist, was m in Eph. 1 enthielt, so ist doch jedenfalls die Lesart des c: „sperantem oratione vestra potiri, in Roma cum bestiis pugnare, ut potiri possim discipulus esse, videre festinastis", ursprünglicher Text der Uebersetzung. Deren Original hat also die unerlässlichen Worte ἰδεῖν ἐσπουδάσατε, welche im Med. ausgefallen sind, enthalten und ist von dem biblischen Zusatz des Med. τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν κ. τ. λ. noch rein gewesen. Ebenso fehlte ihm die Reminiscenz von 1 Kor. 1, 10, welche Med. Eph. 2 eingeflickt hat. Diese beiden Beispiele genügen allein schon, zu beweisen, dass das Original des L^1 nicht in allernächstem Verwandtschaftsverhältnis zum Med. stand, und dass es einen viel besseren Text darbot. Darnach hat die Herstellung des ignatianischen Textes mit der Herstellung des griechischen Originals des L^1 zu beginnen. Bei dem Resultat der kritischen Vergleichung desselben mit Med. kann man aber nicht stehen bleiben; denn, wenn auch der von manchem Verderbnis noch freie Text, aus welchem L^1 geflossen ist, erheblich älter als Med. sein mag, so führen uns doch, wie die vorhin angeführten Uebereinstimmungen zwischen Med. und L^1 beweisen, diese beiden Zeugen auf einen Archetypus zurück, welcher sich vom Original der Sammlung U schon ziemlich weit entfernt haben muss. Aelter aber als diese Sammlung selbst, sind die Anführungen der Schriftsteller bis auf Antiochus Monachus herab, welche nur die voreusebianischen Briefe in nichtinterpolirtem Text benutzen; und älter als die Sammlung B, aus welcher der Veranstalter der Sammlung U die nacheusebianischen Briefe entlehnte, ist die syrische Uebersetzung der voreusebianischen, welche sich bald nachher, noch ehe die armenische Uebersetzung entstand, durch Uebersetzung der nacheusebianischen erweiterte. Dem Alter nach wären demnach die Zeugen für den ursprünglichen Text der 7 (oder, wenn man vom Römerbrief absieht, der sechs) voreusebianischen Briefe so zu

ordnen: 1) die patristischen Citate bis auf Athanasius; 2) die syrische Uebersetzung (erkennbar aus Scur., Sfragm., A); 3) der vom Interpolator vorausgesetzte Text; 4) die Citate bei denjenigen Schriftstellern des 5., 6., 7. Jahrhunderts, welche nur die voreusebianischen Briefe in unverfälschtem Text kennen; 5) der Text der Sammlung U (erkennbar aus L[1] G[1] und einigen Citaten, z. B. in den parall. Rupefalc.). Dieser jüngste Zeuge ist zwar der deutlichste und bequemste, aber doch nur einer von vielen und eben der jüngste.

4. Zu S. 73. Der Text der Predigt des Severus bei Cur., p. 216 scheint mannigfach verderbt zu sein. Die überlieferten Worte ܡܢܗܘܢ ܕܡܥܒ̈ܕܢܐ ܠܡܦܐܝܐܝܬ . . . . . ܐܬܩܪܝ ܐܝܓܢܛܝܘܣ können allerdings nicht anders übersetzt werden, als „von den Thaten . . . wurde er passender Weise Ignatius genannt". Aber unmöglich kann der Sinn der zwischenliegenden Worte sein: „davon, dass er, was zukünftig war, vorauswusste". Denn dieses sein Vorauswissen kann doch nicht appositionelle Erklärung von „den Thaten" sein, hat auch nichts zu schaffen mit der angeblichen Wortbedeutung des Namens Ignatius, „der Feurige". Es würde ferner diese Erklärung voraussetzen, dass Ignatius sich selbst diesen Namen gegeben habe. Dass der Scholiast die Worte so las und verstand und durch die wunderliche Bemerkung rechtfertigte, *ignis* bedeute nicht einfach Feuer, sondern ein fernhin leuchtendes Feuersignal, kann uns nicht hindern, den Severus richtiger zu verstehen: „davon, dass man das Zukünftige (seine zukünftigen Gesinnungen und Thaten) vorauswusste, nannte man ihn Ignatius". Es bedarf dazu auch nicht der leisesten Textänderung (vgl. Uhlemann, Grammatik, § 66, 3). Wohl aber bedarfs einer solchen, um dem ganz sonderbar vorgeschobenen und von seinem Verb getrennten ܠܡܦܐܝܐܝܬ zum Sinn und dem unbestimmten ܡܥܒ̈ܕܢܐ zur nöthigen Bestimmtheit zu helfen. Es ist also statt des erstern ܡܫܚܢܐ zu lesen und zu übersetzen „von den glühenden Thaten".

5. Zu S. 524. Im mart. Polyc. 16 ist schon deshalb das überlieferte περιστερά mit Recht von jeher anstössig befunden worden, weil sich aus Eusebs theologischem Charakter die Beseitigung dieses Wunders nicht erklären lässt. Hat das Wort nun im mart. Polyc. schon zur Zeit der Entstehung der lateinischen Uebersetzung, also vor Gregor von Tours gestanden, so ist es entweder eine in der Zeit nach Euseb eingeschlichene Interpolation, oder es hat ursprünglich etwas Gleichgültiges dage-

standen, was Euseb bei seinem abkürzenden Verfahren arglos fortliess, spätere Abschreiber aber in *περιστερά* verwandelten. Von den auf letzterer Annahme fussenden Conjecturen, die mir bekannt sind, scheint die ansprechendste die von Wordsworth, welche ich nur aus Lagarde, rel. jur. eccl. gr., p. 84 kenne: *ἐξῆλθε περὶ στύρακα· πλῆθος αἵματος.*

6. Zu S. 155. Für den Brief Mar. ad Ign. kommen bekanntlich, obwohl er zur Sammlung B ursprünglich gehörte, als vollständige Textzeugen nur G^1 L^1 A in Betracht (s. oben S. 83 f.). Deren Uebereinstimmung genügt aber, um das Alter jener adresseförmigen Ueberschrift zu sichern, wie denn auch der Brief des Ignatius an sie eine wegen ihrer Eigenthümlichkeit nur auf den Verfasser zurückführende Ueberschrift, in G^1 wenigstens zuverlässig an sich trägt. L^2 hat dort in den drei von Ussher benutzten Handschriften bmp und ebenso, wie es scheint, in rg gar keinen derartigen Titel, wohl aber in pl „ad Mariam Cassobolitam", in dem Verzeichnis vor pl (s. Dressel, proll., p. LVII) ad M. Cassobolitanam. So auch im Verzeichnis von b (Dress., p. LX) *πρὸς Μαρίαν Κασσοβολίτην* und auch wohl an gleicher Stelle in anderen Handschriften von G^2 (cf. Uss. Cler. II, 95), während G^1 in der Adresse an sie ihre Herkunft unerwähnt lässt, wie auch A. Ueber ihrem Brief an Ignatius steht in G^1 *ἐκ Κασσοβήλων*, in A e Capsalon oder Cabsalon urbe, in L^1 wahrscheinlich — denn Ussher berichtet nicht, inwieweit seine Ueberschrift. p. 127 cf. 223, dem Context seiner beiden Handschriften oder dem Index vor cod. c (s. oben S. 93) entnommen ist — Mariae proselytae Chassaobolorum. Wir hätten also die vier gleich unbrauchbaren Formen des Stadtnamens *Κασσόβολον*, *Κάπσαλον*, *Χασσαόβολα*, *Κασσόβῆλα*. Die Beibehaltung der letzteren Form auch in neueren Ausgaben beruht auf einer sonderbaren Verehrung des cod. Med., welcher in Bezug auf die nacheusebianischen Briefe ebenso wie A eine secundäre, weil erst aus der Sammlung B geflossene Quelle ist (s. oben S. 114). Das *Κασσόβολον* oder *Κασσόβολη*, welches die der Sammlung selbst angehörigen Zeugen bieten, muss von vörneherein dem mediceischen Text vorgezogen worden, welcher hier nicht einmal L^1 zur Stütze hat. Eine nur scheinbare Stütze hat *Κασσόβηλα* auch in der Zusammenziehung der Worte *καὶ Σόβηλον* c. 1 (so G^1, wenigstens nach Voss und der Abschrift des Med., dem cod. Cass., und L^1) in *Κασσόβηλον*, welche sich Lucas Holsten in seiner Abschrift des Med. (bei Dress., p. 219 „D") erlaubt hat. Wenigstens musste man, wie A, ein *Κασσοβήλων* daraus machen, um es mit dem Folgenden verbinden und die Worte „Presbyter von

Kassobela" als Apposition zu Eulogius ziehn zu können. Aber es ist unbegreiflich, wie aus einer solchen Lesart ein zweiter Personname hätte entstehen können, während das nach allen Zeugen feststehende singularische *πρεςβύτερον* davon abhalten musste. Sehr erklärlich ist dagegen, dass die alte Titelüberschrift auf die Schreibung unsrer Stelle den in A ganz offenbaren Einfluss übte und den „Sobelus" entfernte, oder auch umgekehrt der unsichere Stadtname in der Titelüberschrift nach dem Personnamen in c. 1 geformt wurde. Zu lesen ist also hier *καὶ Σόβηλον* und für den Titel ein an *Κασσόβολον* (oder —*λα*) anklingender Stadtname zu suchen. Vorzüglicher scheint des Casaubonus Vermuthung *ἐκ Κασταβάλων* als die von Is. Voss danebengestellte *ἐκ Καταβόλων*. Schon wegen der Erwähnung von Anazarbus ist die erstere gemeint, eine viel häufiger erwähnte cilicische Stadt (Strabo XII, 1, 4; 2, 7; Ptolem. geogr. V ed. Basil. 1533, p. 322; Plin. h. n. V, 27, sect. 22 ed. Sillig; Chrysost., ep. 204 opp. ed. Montfaucon III, 714 A; Socrat. h. e. III, 25; IV, 12, vielleicht auch Plin. h. n. VI, 3, 3; Curt. Ruf. III, 17, 5; Itin. Anton. ed. Wesseling, p. 146 [vgl. des Herausgebers Bemerkungen z. d. St. und p. 580 gegen Voss]). Also ist Maria eine *Κασταβαλῖτις*.

7. Rom. inscr. ist doch wohl nach G^1 L^1 martyr. syr. metaphr. A^2 *ἠγαπημένῃ* statt des gewöhnlicheren *ἡγιασμένῃ* G^2 L^2 A^1 festzuhalten, obwohl der Umstand, dass vt die Lesart von G^1 als Randglosse bieten, bedenklich scheint. Jedenfalls aber ist gleich nachher *κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu lesen nach denselben Zeugen mit Ausnahme des hier nach A^1 corrigirten A^2. Die bei Ignatius so gewöhnliche Verbindung *πίστις καὶ ἀγάπη* schlich sich wie Mgn. 6 auch hier ein. Nach dem richtigen Text ist hier nicht zu denken an eine Liebe der Römer zu Christus, sondern nur an die Liebe, welche Christus hat, und es fragt sich nur, wozu diese adverbielle Verbindung gehört, ob zu *ἠγαπημένῃ καὶ πεφωτισμένῃ* oder zu *θελήσαντος*. Das Letztere verdient den Vorzug, weil so erst zwischen dem allgemeinen Schöpferwillen Gottes und seiner heiligenden Thätigkeit in Bezug auf die christliche Gemeinde eine Verbindung hergestellt ist, welche die Erwähnung des Ersteren an dieser Stelle zweckmässig erscheinen lässt. Ignatius schreibt „der Gemeinde, welche geliebt und erleuchtet ist kraft des Willens dessen, der Alles, was da ist, gemäss der in Christus offenbarten Liebe gewollt hat".

8. Rom. 1. *Ἐπεὶ εὐξάμενος* [a]) *θεῷ ἐπέτυχον ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθεα* [b]) *πρόσωπα, ὡς καὶ πλέον* [c]) *ἠτούμην λαβεῖν, δεδεμέ-*

den, was E
s, spätere
auf le
l, sehr
au-

...θαι, ἐάνπερ θέλημα [e])
— a) Die Zusammen-
L² auch wohl Scur. und
anderen Zeugen gegen
... auch sehenswürdig
L¹ und L³ mit den meisten
mit το (ἀξιοθέντα) ἀξιοθέατα
mit G¹ Scur. mart. Syr.
... zu schreiben, dies
im Sinn von ἀξιοθέατα zu
vielleicht auch Erinnerung an
mart. Syr., vielleicht auch
des schwierigen Satzes ver-
... G² L² A². — e) Gegen L¹ S¹
A² (domini) τοῦ θεοῦ einge-

... ἀπ' ἐμοῦ, λόγος [a]) γε-
... τῆς σαρκός μου, πάλιν ἔσομαι
... G² L² Metaphr. Aber sobald man
... gemacht hat, dass colb. (G¹)
... nur so wie Med. den Text
... habe, verschwindet jeder Grund,
... Cur. 206, 26 sqq.; 207,
... A¹ (pars Dei; vgl. aber Peter-
... zu verschmähen. Wenn es
... verlorene Montac. dem ussher-
... zu Grunde liegt, so ist doch
... Dei des Caj. den ursprüng-
... wesentlich gerettet hat, wenn
... Dei dagestanden hat. Der
... griechischen Exemplar cor-
... mit den orientalischen
... Text vor Entstehung der syri-
... verbreitet war. — b) Dieselben
... nur A¹ hat mit der anderen
... Benutzung einer griechischen
... und Kolo (der Orientalen) hat
... zurückgeführt, und es verdient
... zu werden, wenn Mer
... aus seiner Conjectur ἐμαυτοῦ
... Orientalen und der Occi-
... aus seiner Conjectur

κλῆρος vorher ein *λόγος*. Das *ἐμαυτοῦ* scheint sich auf das pleonastische ܠܝ gründen zu sollen; aber ich sollte meinen, ein syrischer Grammatiker hätte in der sclavischen Rückübersetzung dieses Worts am wenigsten Bunsen folgen sollen, welcher *ἔσομαι ἐμαυτοῦ ἠχώ* las (vgl. die doppelte Wiedergabe des ersten Satzes bei Johannes Mon. 206, 27; 207, 14), was dann auch Baur II, 55 seiner falschen Uebersetzung zu Grunde legte. Ebenso unglücklich war Curetons späterer Gedanke (p. 292), *ἠχώ* durch *φωνή* zu ersetzen und hier nach dem Vorgang des Johannes Monachus eine Anspielung an die Bezeichnung Christi als *λόγος* und des Täufers als *φωνή* (Joh. 1, 1. 23) zu finden. Der alte Syrer, der den Ignatius in syrischer Uebersetzung las, konnte sich durch Kolo an Joh. 1, 23 erinnern lassen. Dass aber Origenes (s. die Stellen bei Cur., p. 292) und schon vor ihm Herakleon (Grabe II, 88) jenen Gegensatz in Joh. 1, 1. 23 gefunden hat, kann doch unmöglich den Gedanken empfehlen, dass Ignatius im Jenseits Christus, im Diesseits den Täufer darstelle. Und wie soll aus *φωνή* ein *τρέχων* entstanden sein. Ist aber schon aus graphischen Gründen *ἠχώ* als Wurzel der Varianten zu erkennen, so ist vollends an der Ursprünglichkeit von *λόγος* (statt *ἐγώ*) nicht zu zweifeln. Es bedarf kaum der Erinnerung, wie unpassend hier ein betontes Ich wäre, und wie offenbar Ignatius einen Contrast zwischen Mittel und Wirkung beabsichtigt. Das Schweigen der Römer dient dazu, dass er ein Wort Gottes wird, ihre redselige Liebe aber macht ihn zu einem verhallenden Schall. Auch wenn man *ἠχώ* statt *ἦχος* festhält, ist schwerlich mit Bunsen an den Wiederhall zu denken. Der blosse Schall ist gemeint, gleichsam als Stoff, welcher erst durch Gestaltung zum Wort wird und, wenn Gott seinen Willen hineinlegt, ewigen Bestand gewinnt.

10. Rom. 3. *Οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθόν* [a]). *Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται* [b]). *Οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου* [c]). — a) So die älteren und von einander meist unabhängigen Zeugen L^1 Timoth. Alex. Cur., p. 210, 10. S^1 S^2 A^1 A^2, wohingegen G^1 G^2 L^2 Metaphr. aus 2 Kor. 4, 18, was sie an dieser Stelle dann auch förmlich citiren, *αἰώνιον* entlehnten. — b) Da Auslassungen bei S^1 und Metaphr. kritisch gleichgültig sind, so ist dieser originelle Satz nur durch G^2 L^2, also gar nicht angefochten. Es ist nicht geschickt, dass Ignatius hier *φαίνεσθαι*, anders wie vorher, die dem Wesen entsprechende Erscheinung bedeuten lässt, ohne ausdrücklich das

Oxymoron fühlbar zu machen, etwa durch *μὴ φαινόμενος μᾶλλον φαίνεται.* — c) Ueber alles Weitere s. oben S. 245, Anm. 2.

11. Rom. 5. Ob wirklich der syrische Uebersetzer mit ܢܛܢܝ das Peal gemeint und den Sinn hat ausdrücken wollen, den ich nach Cur., p. 231; Peterm., p. 160 oben S. 207 ausgedrückt habe, ist mir zweifelhaft. Man muss nur ܛܢ statt ܛܢ lesen und das Verb als Aphel auffassen, so gewinnt man den viel angemesseneren Sinn: „nichts mache mich eifrig, d. i. reize mich zur Begierde“. Vgl. für diesen Gebrauch Peschittho Rom. 11, 14; Deut. 32, 21 cf. Num. 21, 29; Ps. 106, 29. Der Syrer hat das einzig richtige *ζηλῶσαι* gelesen, welches Heinichen zu Eus. h. e. III, 36, 9 nicht beanstandet haben würde, wenn er es richtig nach 2 Kor. 11, 2; Gal. 4, 17 (vgl. dazu Hofmann, die heilige Schrift Neuen Testaments II, 1, 137 f.) verstanden hätte.

12. Rom. 6 init. *Οὐδέν μοι ὠφελήσει τὰ τερπνὰ* [a]) *τοῦ κόσμου, οὐδὲ αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου. Καλόν* [b]) *μοι ἀποθανεῖν εἰς* [c]) *Χριστὸν Ἰησοῦν, ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς.* — a) Die Mehrzahl der Zeugen hat *πέρατα* L[1] G[2] S[2] A[2] Sfr. 201, 17, aber *τερπνά* (G[1] Metaphr., vielleicht auch A[1], dessen „thesaurus terrae“ jedenfalls auf ein anderes Wort führt, als das gleich folgende „terminos terrae“) verdient den Vorzug. — b) So nach allen Zeugen incl. Timoth., 211, 3 gegen G[1] *μᾶλλον.* — c) So, wenn man den Unterschied von *εἰς* und *ἐν* auf sich beruhen lässt, mit G[1] Metaphr. A[1] A[2] Sfr. 201, 17 L[2], *διά* L[1] G[2] Timoth. 211, 2, *σύν* S[2].

13. Rom. 6. *Ὁ δὲ τοκετός* [a]) *μοι ἐπίκειται. Σύγγνωτέ μοι, ἀδελφοί, μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι, μὴ θελήσητέ με* [b]) *ἀποθανεῖν. Τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι, κόσμῳ μὴ χαρίσησθε* [c]), *μηδὲ ὕλῃ ἐξαπατήσητε* [d]). *Ἄφετε με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος* [e]) *ἔσομαι.* — a) So G[1] Timoth. 211, 6. S[1] S[2], indirect auch Sfr. 201, 19 A[1] s. oben S. 212. Des L[1] *lucrum* setzt vielleicht kein anderes Wort voraus; denn leicht konnte der Uebersetzer dem Wort *τοκετός*, das nur Geburt bedeutet (gegen Smith, schol., p. 99; Denzinger, S. 62 u. A.; vgl. Buns. I, 120), diejenige Bedeutung von *τόκος* geben, welche es dem Sprachgebrauch nach gerade nicht mit diesem Wort theilt. Nur „Geburt“ passt zu *ἐπίκειται.* Denn dies wird nicht von einem in Aussicht stehenden Vortheil gebraucht, sondern von einer aufliegenden Last, einer hemmenden Schwierigkeit, einer anhaftenden Eigenschaft, vgl. Mgn. 5, wenn es da ächt ist. In der Ueber-

tragung des Bildes musste das Gebären und das Geborenwerden von demselben Subject gelten. Auf dem noch diesseits stehenden Ignatius lastet noch die schwierige Aufgabe, den neuen Menschen aus sich, dem alten, herauszugebären. Daher kann dieser Satz, welchen Metaphr. G^2 L^2 der Geistreichigkeit halber ausstiessen, gegensätzlich an die vorangehende Bezeugung seiner Sehnsucht nach Christus angefügt werden. Andrerseits ist doch wieder er selbst das Ich, welches durch den Vorgang des Sterbens ans Licht einer besseren Welt gelangt. Somit ist er auch Object und Product der Geburt und freut sich auf das Geborenwerden. In diesem Gegensatz der activen und der passiven Geburt bewegt sich der ganze Abschnitt. — b) Das ganz isolirte *μοι* des G^1 ist Assimilirung ans vorige *μοι*. — c) So nach G^2 A^2 Timoth. 211, 7, wo [illegible] nothwendig zu lesen ist; das *χαρ́σησθε* G^1 ist gewöhnlicher Schreibfehler. Dunkel sind L^2 Sfr. 201, 21 A^1. Vereinzelt steht „per mundum non separetis me“ L^1 d. h. *κόσμῳ μὴ χωρίσητέ με* ohne passenden Sinn. Gott und Welt ringen mit einander um Ignatius. Die Römer sollen nicht in Weltliebe ihn der Welt überlassen. — d) Dieser von G^1 G^2 L^2 Metaphr. ausgestossene Satz ist gesichert durch L^1 (neque per materiam seducatis) Timoth. 211, 8; Sfr. 201, 21 A^1 A^2, im wesentlichen auch durch S^2 (neque seducatis). — e) So L^1 S^2 Timoth. 211, 9; auch A^1 Sfr. 201, 22; 296, 8 (vgl. oben S. 212) wollen durch ihr *homo perfectus* nur die Emphase ausdrücken; A^2 *angelus;* G^1 G^2 Metaphr. L^2 setzen *θεοῦ* zu. Jetzt ist Ignatius ein *ἔκτρωμα*, eine nicht lebensfähige Frühgeburt (Rom. 9; vgl. Hofmann, Neues Testament II, 2, 353); ein Mensch im vollen Sinn des Worts wird er erst durch die bevorstehende Neugeburt.

14. Rom. 7. *Μηδ᾽ ἂν ἐγὼ παρὼν παρακαλῶ ὑμᾶς, πείσθητέ μοι· τούτοις δὲ μᾶλλον πείσθητε* [a]), *οἷς γράφω ὑμῖν. Ζῶν γὰρ* [b]) *γράφω ὑμῖν, ἐρῶν τοῦ ἀποθανεῖν. Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται* [c]), *καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον* [d]), *ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ* [e]), *ἔσωθέν μοι λέγει* [f])· *δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα. Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου κ. τ. λ.*; vgl. oben S. 348 f. — a) Allerdings haben S^2 A^1 A^2 G^2 an dieser Stelle *πιστεύσατε*, vielleicht genügen aber G^1 L^1 Metaphr. L^2 zur Rechtfertigung der Wiederholung desselben Wortes. Ein Vorblick auf Rom. 8 konnte zur Variation veranlassen. — b) So mit L^1 G^2 L^2 (nur rg *autem*) Metaphr., weggelassen von G^1 A^1 S^2. Den ganzen Satz strich A^2. Freilich ist es selbstverständlich, dass er noch am Leben ist, während er schreibt, und andrerseits lebt er auch noch in dem vorhin ge-

setzten Fall. Um so gewisser ist ζῶν emphatisch gemeint. Im Gegensatz zu einem schwachen Augenblick, in welchem er angesichts des unmittelbar bevorstehenden Todes ihre Hülfe sich erbitten möchte, betont er es und begründet dadurch die Forderung des Gehorsams gegen sein briefliches Wort, dass er im Vollbesitz des Lebens und bei klarem Bewusstsein dies schreibe und das Gegentheil des Lebens herbeisehne. — c) Der berühmte Ausspruch ist von Origenes (opp. ed. Delarue III, 30 D), Pseudodionysius (opp. ed. Lansselius et Corderius, Venet. 1755, I, 363 D), Theodorus Studita (Grabe II, 299), von den orientalischen Uebersetzern (s. oben S. 173) und unter der Herrschaft der doppelsinnigen lateinischen Uebersetzung „meus amor crucifixus est" (L^2 und Rufins Uebersetzung des Origenes) auch im Abendland vielfach (Pears. III, 56; Smith, schol., p. 101; Baur II, 47) fälschlich dahin verstanden worden, dass Ignatius hier vom Gegenstand seiner Liebe, nämlich von Christus, rede oder geradezu Christus als Gegenstand seiner Liebe angebe. Aber, wenn Ignatius mit ὁ ἐμὸς ἔρως den Gegenstand seiner Liebe meinte und Christus darunter verstanden haben wollte, so würde er von diesem aussagen, dass er gekreuzigt worden ist, eine Bemerkung, welche hier völlig unveranlasst wäre. Deutlich zeigt aber auch der Fortschritt, dass Ignatius vielmehr von seiner natürlichen Liebe, seiner Lust zu den Dingen und dem Leben auf Erden, und zwar mit Nachdruck von der seinigen im Gegensatz zu der vorausgesetzten anderen Stimmung der Römer (c. 2) sagt, dass sie gekreuzigt, in Christi Kreuzestod versenkt sei (vgl. Gal. 6, 14). Er hat die sittliche That vollzogen, welche er Mgn. 5 als Bedingung des Besitzes des Lebens Christi bezeichnet; er hat sich freiwillig in den Tod gegeben, welcher ein Versenken in Christi Tod ist. Diese richtige Auffassung des Spruchs liegt dem Lied Philipps von Zesen zu Grunde: „Welt tobe, wie du willst", dessen Verse mit dem Refrain schliessen: „Denn ob mich Welt und Lust schon triebe, bleibt doch gekreuzigt meine Liebe", während das alte Misverständnis in dem bekannteren Liede: „Der am Kreuz ist meine Liebe, meine Lieb' ist Jesus Christ", und in dem ähnlichen von Greding: „Der am Kreuz ist meine Liebe und sonst nichts" poetischen Ausdruck gefunden. Auch Thereminś schönes Sonett mit dem Motto aus Ignatius beruht darauf, gibt ihm aber eine eigene Wendung, indem Christus als die personificirte active Liebe der Liebe der Weltkinder gegenübergestellt wird (Abendstunden III, 64). Der Versuch, jene beiden älteren sich gegenseitig ausschliessenden Erklärungen zu combiniren, schickte sich mehr für das Fräulein von Ende, wovon Koch (Geschichte des Kirchenlieds, 2. Aufl., IV, 183) be-

richtet, als für Bunsen (I, 121). — d) Man kann schwanken, ob diese Lesart von G^1 Metaphr. Menaea (Uss., adnot., p. 79) oder das *φιλοῦν τι* von G^2 L^1 (dieser zog nur *τι* fälschlich zu *ὕδωρ*, amans aliquam aquam) den Vorzug verdient. Letzteres könnte bestätigt scheinen durch S^1 (ignis in amore alio, cod. *γ* amoris alius) S^2 (ignis alienus) A^1 (alius aestus amoris) A^2 (ignis amandi alienum quidquam; s. jedoch Petermann, S. 173). Das können lauter Umschreibungen von G^2 sein, sie können aber auch auf ein *πῦρ φιλοῦν* [*τι*] *ἄλλο* (oder *φιλίας ἄλλης*) zurückgehn, was dann aus *φιλοΰλον* entstanden sein würde. L^2 hat zwischen *ἐν ἐμοί* und *ὕδωρ* nichts. Angemessener als alles Andere ist *φιλόϋλον*. Von der begehrlichen Liebe kommt Ignatius leicht auf das lechzende, brennbaren Stoff suchende Feuer (cf. Clem. paed. II, 164 Pott.: *οἱ πάμφαγοι, καθάπερ τὸ πῦρ τῆς ὕλης ἐξεχόμενοι*), und von diesem auf das Feuer löschende Wasser, das Bild des heiligen Geistes, der alle Begierde auslöscht. — e) So G^1 Metaphr. A^2 S^2 (den Mösinger falsch übersetzt), im wesentlichen auch L^1, der nur durch die verkehrte Verbindung von *ὕδωρ* mit dem Vorigen zur Aenderung genöthigt war: *ἀλλὰ ζῶν καὶ λαλῶν ἔστιν ἐν ἐμοί, ἔσωθεν μοι λέγει.* Aehnlich macht S^2 den Herrn zum redenden Subject. G^2 liess sich durch den offenbaren Anklang an Joh. 4, 14 (vgl. 7, 38 f.; Pears. III, 56) veranlassen, den biblischen Wortlaut deutlicher hervortreten zu lassen. Daher *ἁλλόμενον* statt des ziemlich pleonastischen *λαλοῦν*, und aus jenem wieder das *ἄλλο μένει* des L^2. — f) Das *λέγον* G^1 Metaphr. L^2 kann nicht festgehalten werden gegen G^2 (*λέγει*) L^1 (*dicit* ohne *et*) cf. A^1 A^2 Sever. Ant. Cur., p. 216, 12. Es entstand aus mechanischer Assimilirung an die vorigen Participien.

15. Eph. 1. *Ἀκούσαντες γὰρ δεδεμένον ἀπὸ Συρίας ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ὀνόματος καὶ ἐλπίδος, ἐλπίζοντα τῇ προσευχῇ ὑμῶν ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι, ἰδεῖν ἐσπουδάσατε.* So nach L^1, wenn anders Uss., p. 195 nur versehentlich die Worte „ut potiri possim discipulus esse“ ausfallen liess, welche cod. Caj. enthält (s. oben S. 549. 554). Wesentlich bestätigt wird dieser Text durch S A, welche den Participialsatz *ἐλπίζοντα . . . θηριομαχῆσαι* frei wiedergegeben haben; das in G^1 G^2 L^2 ausgefallene *ἰδεῖν ἐσπουδάσατε* haben sie auch und nichts von deren Zusätzen: *διὰ τοῦ μαρτυρίου . . . . τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ἀνενεγκόντος θεῷ προσφορὰν καὶ θυσίαν* (L^2 setzt vollends noch hinzu: in odorem bonae suavitatis), wodurch der Satz um seinen Schluss kam.

16. Eph. 3. *Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν* [a]) *ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι, οἱ κατὰ*

τὰ ποίμνια b) ὁρισθέντες, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν. — a) So L^1 A, ὑμῶν G^1 nach Jakobson und Dressel. — b) Diese Conjectur schlage ich statt πέρατα (G^1 L^1 A) vor, vgl. 1 Petr. 5, 2; Clem. ad Corinth. I, 16. 44. 54. 57 und bei Ignatius selbst die Vorstellung von Hirt und Heerde (Rom. 9; Phil. 2). Der Mangel einer Näherbestimmung zu τὰ πέρατα (cf. Rom. 6; Herm. sim. VIII, 3; Matth. 12, 42; Luc. 11, 31; Röm. 10, 18 und LXX überall) ist empfindlich. Sodann heisst πέρατα nicht „Länder", so dass κατά weder distributiv gemeint sein, noch „drüber hin" bedeuten kann. Markland wollte ein unbiblisches und unkirchliches τὴν χάριτα gelesen haben. Uebersetzungen wie die von Baur II, 68: „wie auch die Bischöfe der nach verschiedenen Gebieten abgegrenzte Wille Jesu Christi sind", charakterisiren den Grad philologischer Bildung des Urhebers. Es besteht auch kein Grund, das ἐν vor Ἰησοῦ (G^1 A; aus G^2 L^2 ist nichts zu entnehmen) mit L^1 zu streichen. Freilich ist bei diesem nicht, wie Ussher that, *sententiâ* zu schreiben, was dann möglicherweise auf ἐν γνώμῃ zurückginge, sondern *sententia* = γνώμη. Aber der Verdacht der Assimilirung zweier bei G^1 A variirender Sätze ist zu stark, und die Variation des Ausdrucks ist sachgemäss.

17. Eph. 7. Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος a), ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός b), ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστός, ὁ κύριος ἡμῶν. — a) Die Schreibung beider Worte mit νν wird zunächst vertreten durch $G^1 \cdot G^2$ (d. i. durch sämmtliche Handschriften ausser b, der Gegensatz γεννητός beweist die Richtigkeit von ἀγέννητος) L^1 L^2 (ingenitus), ferner durch Theodoret, dessen Aenderung γεννητὸς ἐξ ἀγεννήτου (ed. Sirmond IV, 34, während Schulze IV, 51 ohne Grund Theodorets Text nach Ignatius ändert) jedenfalls den durch doppeltes ν ausgedrückten Gedanken erfordert, denn zur Zeit Theodorets weist ἐκ θεοῦ auf den vorweltlichen Ursprung aus dem Vater, vermöge dessen der Sohn nicht „geworden" (γενητός), wohl aber „erzeugt" (γεννητός) heisst im Gegensatz zum unerzeugten Vater. Bei Athanasius, dessen Handschriften im Citat aus Ignatius wie in der Besprechung desselben in Bezug auf ν oder νν schwanken (ed. Montfaucon II, 1. p. 761 A), erfordert die gegebene Erklärung des ignatianischen Worts die Streichung eines ν in beiden Worten, denn er meint, Ignatius nenne Christus als Menschen ein Geschöpf, während er ihn als den aus dem Vater stammenden Sohn

von den Geschöpfen unterscheide. Aber die richtige Lesart bei Athanasius lässt sich darnach ebensowenig als der dem Gelasius (Magn. bibl. ed. Paris 1654, tom. IV, 1, 423 E: factus et non factus) und dem armenischen wie mehreren syrischen Uebersetzern (Cur. 218, 11. 17; 219, 5: ܥܒܝܕܐ ܘܠܐ ܥܒܝܕܐ) zu Grunde liegende ignatianische Text sicher erkennen. Denn bekanntlich beruhen die Schwankungen in der Schreibung dieser Worte bei den Vätern (s. z. B. Otto zu Justin. dial., c. 2, not. 5; c. 25, not. 8; c. 43, not. 17) nicht bloss auf Nachlässigkeit der Schreiber, sondern auf dem Mangel scharfer Unterscheidung bei den Schriftstellern selbst. Justin z. B. gebraucht *ἀγέννητος* immer im Sinn von *οὐ γεγονώς* Dial. 5, p. 223 A; Wechselbegriffe sind ihm *γεννητός* und *φθαρτός*, p. 223 D, und Tatian. or. 5 braucht als Gegensatz zu *γεννητός* ein *ἄναρχος*. Lehrreich ist auch Clem. hom. XIX, 4. 9. 10. Dass man auch im 4. Jahrhundert die ableitungsmässig völlig begründete Unterscheidung nicht durchgeführt hatte, bezeugt die Verlegenheit, welche Arianer und Semiarianer den Nicänern durch die Frage bereiteten: *ἓν τὸ ἀγέ[ν]νητον ἢ δύο* (vgl. meine Schrift über Marcellus, S. 40 Anm. S. 104. 222 f., besonders auch Epiph. haer. 73, 19 sq.). Obwohl dem Athanasius das *γεννηθῆναι* des Sohnes nichts weniger als ein gemeines *γενέσθαι* ist, er vielmehr ebenso wie Eustathius von Antiochien (Mai, script. vet. nov. coll. VII, 15) Christus *γεννητός* nennen und von den *κτιστά* unterscheiden kann, so fällt es ihm doch nicht ein, jenes quälende Dilemma durch Hinweisung auf den Unterschied von *γεννητός* und *γενητός* aufzuheben. Er kennt den Unterschied gar nicht; sonst wären seine Auseinandersetzungen darüber und auch seine Besprechung der ignatianischen Stelle sinnlos. Erst bei Johannes Damascenus (de fide orthod. I, 8 ed. Lequien I, 135 C) findet man die völlige Klärung der Terminologie. Auch die grundgelehrte Darstellung bei Petav. theol. dogm. ed. Antwerp. 1700, tom. II, p. 270 sqq. lässt dies nicht deutlich genug erkennen. Wenn daher in christologischen Aussagen älterer Väter ein gut bezeugtes *ἀγέννητος* bei späteren Schriftstellern und Uebersetzern um ein *ν* verkürzt ist, so ist das Aenderung späterer Orthodoxie, für welche Christus nach seiner göttlichen Seite zwar *ἀγένητος*, aber keineswegs *ἀγέννητος* war. Auf Gelasius braucht dieser Kanon aber noch nicht angewendet zu werden, denn er kann ebenso wie Athanasius *ἀγέννητος* gelesen und das, was die Späteren im Unterschied hiervon durch *ἀγένητος* ausdrückten, verstanden und deshalb auch in der Uebersetzung ausgedrückt haben. — b) Man kann ernstlich schwanken, ob diese Lesart von G[1] L[1] gegen die von Athanasius, Theodoret, Gelasius und wenigstens

einem syrischen Fragment (Cur. 219, 5) vertretene Lesart *ἐν ἀνθρώπῳ θεός* aufrecht zu erhalten sei. Die syrischen Uebersetzungen Cur. 218, 12. 17 mit ihrem ܥܡ ܐܢܫܐ ܐܠܗܐ führen wohl auf *ἐν ἀνθρώποις θεός* (vgl. Petermann, S. 25) und stützen jene Lesart einigermassen; während aus A G² L² nichts zu schliessen ist. Wahrscheinlicher ist, dass man an dem scheinbar vorliegenden Gedanken eines *γενόμενος θεός* Anstoss nahm und ein einfaches „im Menschen Gott" an die Stelle setzte, als umgekehrt. Die Lesart von G¹ etc. passt besser zu dem gleichfolgenden Gegensatz, wenn man dort gerade nicht mit G¹ L¹ *ἐν ἀθανάτῳ*, sondern mit allen übrigen Zeugen *ἐν θανάτῳ* liest. Zu den drei Kirchenvätern kommen hier jene syrischen Fragmente (p. 218, 12. 18; 219, 6 „im Tode wahres Leben") und A (in morte vivus) bestätigend hinzu; und es fragt sich sogar noch sehr, ob nicht L¹ durch blosse Verdoppelung eines *in* sein *immortali* erhalten hat (vgl. Uss., adn., p. 6, n. 22). Die verworfene Lesart findet auch gar keine Stelle unter diesen Paaren scheinbar sich ausschliessender Gegensätze. Die gegentheilige Behauptung Dressels ist ebenso schwer zu begreifen, als dass er sich durch die fehlerhafte Accentuation des cod. Med. und seiner Abschrift Casan. zu der Conjectur *ἀθάνατος ἐν ζωῇ ἀληθινῇ* verführen lässt. Die Architektonik des Satzes ist diese:

εἷς ἰατρός

σαρκικὸς	*πνευματικὸς*
γεννητὸς	*ἀγέννητος*
ἐν σαρκὶ γενόμενος	*θεός*
ἐν θανάτῳ	*ζωὴ ἀληθινὴ*
καὶ ἐκ Μαρίας	*καὶ ἐκ θεοῦ*
πρῶτον παθητὸς	*καὶ τότε ἀπαθὴς*

Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

18. Eph. 8. Einen wirklich zutreffenden Fall nennt der Satz, dessen Wortstellung Dressel ohne Rechtfertigung geändert hat: *ὅταν γὰρ μηδεμία ἔρις ἐνήρεισται ἐν ὑμῖν, ἡ δυναμένη ὑμᾶς βασανίσαι, ἄρα κατὰ θεὸν ζῆτε.* Daher auch der Indicativ nach *ὅταν*. Das *ἐνείρισται* G¹ heisst gar nichts. Eine Ableitung von *ἐνερίζω* schafft dies Compositum neu, gibt ihm ein unmögliches perf. pass. (vgl. Kühner, ausführliche Grammatik, 2. Aufl., I, 821) und ergibt den Ungedanken, dass ein in der Gemeinde [zu Ende] geführter Streit sie betreffenden Falls noch quälen könnte. Näher als *ἐνεργῆται* (Buns. I, 88) und *ἐρρίζωται* oder *ἐνερρίζωται* (Merx, p. 41) liegt die Umschreibung des in den Vocalen stets unsicheren mediceischen Textes in *ἐνήρεισται* von *ἐνερείδω* (Kühner I, 819). Es heisst „hineinstossen, fest

hineinstecken", auch vom Pfeil ihn „hineinschleudern", so dass er festsitzt. Gemeint ist demnach, dass es niemand gelungen ist, in Ephesus eine Zwistigkeit (vgl. 1 Kor. 1, 11) zu erregen, welche dann fortgedauert hätte. S übersetzt gar nicht so unrichtig „gepflanzt", und auch das „complexa est" L[1] ist wohl nichts Anderes als Uebersetzung von *ἐνήρεισται*.

19. Eph. 8. *Περίψημα ὑμῶν καὶ ἅγνισμα ὑμῶν ἐγώ, Ἐφεσίων ἐκκλησίας, τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσιν.* Das *ἁγνίζομαι ὑμῶν* G[1] ist ebenso sinnlos wie das *ἁγνίζετε ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα* Tr. 13 und wird meines Erachtens gar nicht gebessert durch den seit Coteliers Randbemerkung üblichen Conjunctiv nach dem *castificer* des cod. Caj. (nach Jakobson; Smith fand *castificet*; der cod. Montac. oder doch Uss., p. 197 *castificetur*). Aber L[1] wagt es Tr. 13 mit den Worten „castificate vestrum meum spiritum". Dort hat also ein *ὑφ'* vor *ὑμῶν* jedenfalls am L[1] keine Stütze und auch nicht am L[2] „castificet vos spiritus meus". Ein *ὑπό* ist aber an beiden Stellen auch deshalb unbrauchbar, weil nicht vorzustellen ist, wie Ignatius von den Ephesern und Trallianern als Opfer dargebracht oder durch ein Opfer gereinigt werden soll — denn beides könnte so ausgedrückt werden —, zumal wenn dies *ἁγνίζεσθαι* nach Tr. 13 auch bei und nach seinem Hingang zu Gott statthaben soll. Es wird daher Eph. 8 mit Voss, p. 273 *ἅγνισμα* zu lesen und das schon für *περίψημα* erforderliche *ἐγώ* zu ergänzen sein. Letzteres aber konnte schwerlich hinter dem ersten, sehr leicht dagegen hinter dem zweiten *ὑμῶν*, unmittelbar vor *ἐφεσίων* ausfallen. Mit *ἐγώ* war der Satz eigentlich zu Ende, nachträglich erst wurde die Apposition angefügt. Unzeitige Vergleichung von Tr. 13 verdarb dann den Text. Dort ist wahrscheinlich *ἁγνίζεται ὑπὲρ ὑμῶν τὸ ἐμὸν πνεῦμα* zu lesen, *ὑπὲρ* fiel vor *ὑμῶν* leicht aus und *ἁγνίζετε* ist nichts anderes als *ἁγνίζεται*. Das *ἀσπάζεται ὑμᾶς* G[2] ist eine vielleicht nicht sehr alte Aenderung, die L[2] noch nicht vorfand. Aus den ungenauen Uebersetzungen S A ist für beide Stellen nichts zu gewinnen.

19ª. Eph. 10. *Ἐπιτρέψατε οὖν αὐτοῖς κἂν ἐκ τῶν ἔργων ὑμῖν μαθητευθῆναι. Πρὸς τὰς ὀργὰς αὐτῶν ὑμεῖς πραεῖς .... μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς. Ἀδελφοὶ αὐτῶν εὑρεθῶμεν τῇ ἐπιεικείᾳ, μιμηταὶ δὲ τοῦ κυρίου σπουδάζωμεν εἶναι — τίς πλέον ἠδικήθη καὶ ἀπεστηρήθη καὶ ἀθετήθη — ἵνα μὴ τοῦ διαβόλου βοτάνη τις εὑρεθῇ ἐν ὑμῖν.* — So interpungire ich im wesentlichen mit den älteren Herausgebern und halte die absprechenden Urtheile Neuerer über den dadurch entstehenden

Sinn für grundlos. Ein ἀντιμιμεῖσθαι findet nicht statt zwischen Brüdern sondern zwischen Rivalen. Daher muss mit ἀδελφοί ein neuer Satz beginnen. Die Christen sollen sich nicht bemühen, in feindlichen Wetteifer mit den Heiden einzutreten, indem sie Böses mit Bösem vergelten (vgl. Mgn. 10). Als Brüder sollen sie sich ihnen allerdings erweisen, aber durch Nachgiebigkeit. Dies ist einerseits eine formelle Einräumung an das Streben nach Gleichstelluug mit den Heiden, aber andrerseits ein Gegensatz zu der falschen Gleichstellung mit ihnen im Bösesthun. Sie sollen sie als Solche behandeln, „in welchen Hoffnung auf Bekehrung ist", als zukünftige Christen. Nachahmer aber, nicht der Heiden, sondern Christi, sollen sie sich bemühen zu sein. Uhlhorns Verbindung von τῇ ἐπιεικείᾳ mit dem Folgenden hat eine schlechte Stütze an S, denn dieser stösst das Vorangehende aus, und A beweist, dass auch in der syrischen Uebersetzung ursprünglich wie in G^1 L^1 G^2 L^2 die Ermahnung zur ἐπιείκεια von der zur Nachahmung Christi getrennt war. — Weiterhin ist es unthunlich, nach G^1 (ἀδικηθεῖ d. i.) ἀδικηθῇ, (ἀποστερηθεῖ d. i.) ἀποστερηθῇ, (ἀθετηθεῖ d. i.) ἀθετηθῇ festzuhalten und den Satz dennoch als fragenden Ausruf zu fassen (Smith, schol., p. 73). Obige Aenderung Marklands ist am einfachsten; von den sonstigen Vorschlägen besonders unglücklich der von Dressel κἄν τις πλέον ἀδικηθῇ. Den Fall eines noch grösseren Leidens als das Leiden Christi zu setzen, liegt jedem christlichen Schriftsteller fern. Es liegt vielmehr in der überwiegenden Grösse des Leidens Christi ein starkes Motiv, ihm in der Erduldung kleinerer Leiden nachzufolgen.

20. Eph. 20. Das die zweite Hälfte des Kapitels beherrschende ὅτι bereitet unüberwindliche Schwierigkeiten. Uebersetzt man, wie z. B. auch Uhlh., p. 52, „dass", so ist man genöthigt, gegen allen biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch die Worte ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ von einer durch Menschen oder Briefe vermittelten Nachricht zu verstehen. Durchaus nicht vergleichbar sind ad Pol. 7; Phil. 10. Sodann könnte die Fortsetzung seiner schriftlichen Belehrungen doch kaum von einer sonderbareren Bedingung abhängig gemacht werden, als von der Meldung, dass es mit dem kirchlichen Leben zu Ephesus gut stehe. Es wäre der Ton des Schulmeisters, der seinen Schülern eine schöne Geschichte verspricht, wenn sie artig sind. Ignatius nimmt eine sehr andere Stellung zu diesen Lesern ein (Eph. 3. 12). Uebersetzt man „weil", so wird die Verbindung des langen davon beherrschten Satzes mit dem Anfang von c. 21 als Nachsatz nothwendig. Aber auch das geübte Ohr hat das ὅτι

dann längst vergessen, und nach Analogie aller Sätze, wo *περίψημα, ἀντίψυχον, ὀναίμην* u. dgl. bei Ignatius vorkommt, muss *ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγώ* c. 21 einen neuen Satz anfangen. Der Zusammenhang erfordert statt des durch *ὅτι* eröffneten Satzes eine Ermahnung, wie sie G² L² und Gelasius bieten. Eine alte Textunsicherheit an dieser Stelle bezeugt das *εἴ τι* Theodorets. (Was bedeutet *inquit* bei Gelasius, *dicam* A?) Man könnte daher *ἔτι* lesen, was dann natürlich zu *ἀποκαλύψῃ* gehört. Ich ziehe es vor, durch ein blosses *τι* dem *ἀποκαλύψῃ* zum fehlenden Object zu verhelfen. Ignatius hat die Absicht, den Ephesern einen zweiten Brief zu schreiben; zumal dann wird er es thun, wenn der Herr ihm etwas offenbart, ihm eine neue Erkenntnis gibt. Damit schliesst dieser Theil des Briefs. Mit *οἱ κατ᾿ ἄνδρα* beginnt eine umfassende Ermahnung, welche zum ursprünglich angegebenen Thema des Briefs zurückkehrt (c. 3 cf. 2 fin.).

21. Mgn. 1. Ich lese stark abweichend von der Ueberlieferung: *Καταξιωθεὶς γὰρ δι᾿ ὀνομάτων θεοπρεπεστάτων, ἐν οἷς περιφέρω δεσμοῖς, ἰδεῖν τὰς ἐκκλησίας* [a]), *ἐν αἷς ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διαπαντὸς ἡμᾶς* [b]) *ζῆν, πίστεως ὅ* [c]) *καὶ ἀγάπης, ἧς οὐδὲν προκέκριται, τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ πατρός. . .* — a) Ich nehme ernstlich Anstoss an dem *ᾄδω τὰς ἐκκλησίας* G¹ G² L¹ L² A. Ein Lobgesang, dessen Gegenstand die Gemeinden wären, ist keiner der ignatianischen Briefe, und doch soll die Abfassung des Briefs an die Magnesier, deren im vorhergehenden Satz gedacht ist, eben hierdurch motivirt oder doch erklärt werden. Es lenkt ferner die Angabe dessen, was er gleichzeitig den Gemeinden zu wünschen hat, entschieden von der sonderbaren Vorstellung ab. Endlich beginnt c. 2 ganz im Ton einer Wiederaufnahme des *καταξιωθείς* c. 1 mit *ἐπεὶ οὖν ἠξιώθην ἰδεῖν ὑμᾶς διὰ Δάμα τοῦ ἀξιοθέου ὑμῶν ἐπισκόπου κ. τ. λ.*; und nachdem die hiermit begonnene Periode anakoluthisch im Sande verlaufen ist, wird sie endlich c. 6 wieder aufgenommen mit *ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς προγεγραμμένοις προσώποις τὸ πᾶν πλῆθος ἐθεώρησα ἐν πίστει καὶ ἠγάπησα, παραινῶ κ. τ. λ.* Es folgt kein Loblied, sondern eine Ermahnung. In jeder Hinsicht ist also *ᾄδω* bedenklich und *ἴδω* oder vielmehr, da es von *καταξιωθείς* abhängen muss, *ἰδεῖν* geboten. Hatte man einmal daraus ein Complement des in c. 1 unvollendet bleibenden Satzes gemacht (*ᾄδω*), so musste dem *καταξιωθείς* durch Tilgung des *διά* vor *ὀνόματος* die nöthige Näherbestimmung gegeben werden. Das *ὄνομα θεοπρεπέστατον* (cf. ad Pol. 8; Sm. 13 = *πρόσωπον* ad Pol. 1; Mgn. 6) durch dessen Vermittlung Ignatius die Gemeinde von

Magnesia gesehn hat, ist zunächst der „gotteswürdigste“ (Sm. 12; ad Pol. 7) Damas (cf. Eph. 1), neben ihm die Presbyter Bassus und Apollonius, der Diakonus Zotion. *Καταξιοῦν* construirt Ignatius auch Rom. 2 mit dem blossen Infinitiv, wie *ἐπιτυχεῖν* Eph. 1. — b) So L[1] („ad nos semper vivere“ Uss., p. 202; Adnot., p. 14, also Montac., während Caj. *vos* hat). Mit *ad* c. inf. übersetzt L[1] oft das finale *τοῦ* c. infin., z. B. Mgn. 8; ad Pol. 8. Er verstand also: „damit wir immer leben“. Die Lesart *ἡμῶν* G[1] A setzt voraus, dass *τὸ ζῆν* völlig = *ἡ ζωή* und Apposition zu *Ἰ. Χρ.* sei (cf. Eph. 3. 11. 17; Tr. 9; Sm. 4). Aber die Parallelen zeigen, dass dann ein adjectivisches Attribut, nicht ein adverbielles wie *διαπαντός* wenigstens ignatianisch wäre. Anstatt sich durch jene scheinbaren Parallelen irre leiten zu lassen, hätten die Abschreiber Eph. 20 vergleichen sollen: *ὅς ἐστι φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διαπαντός*. Schönes Griechisch ist das auch nicht. Der Gedanke unserer Stelle ist: Damit wir ewig leben, bedürfen wir der Einigung mit Fleisch und Geist Christi. Genau ist er damit nicht wiedergegeben; denn offenbar hat *ἕνωσις* eine doppelte Beziehung, Einigung der Christen untereinander und Einigung mit Fleisch und Geist. Erstere ist mit der letzteren gegeben (Phil. 4. 8. 9). Die zu einigenden Gegensätze sind natürlich in diesem ersten Paar „Fleisch und Geist“ nicht verbunden, so dann auch nicht in dem zweiten „Glauben und Liebe“, sondern diejenigen Stücke, in Bezug auf welche und in welchen die Christen einig sein sollen. — c) So L[1], während A es weglässt, G[1] *τε* dafür setzt. Einigung im Glauben ist Einigung in der Liebe. Der Ausdruck dafür ist durchaus ignatianisch (vgl. oben S. 349, Anm. 3ff.); und nur so schliesst sich der auf *ἀγάπη* allein bezügliche Relativsatz natürlich an.

22. Mgn. 6. Im Widerspruch mit den lateinischen und griechischen Zeugen — zu letzteren gehört natürlich auch Sev. Antioch., p. 213, 13 — ist nach Sfr. 197, 25 sq. und A zweimal *εἰς τύπον* statt *εἰς τόπον* zu schreiben. Curetons Einfall, dass in jenem Fragment ܛܘܦܣܐ nicht, wie in der Peschittho immer (1 Kor. 10, 6. 11; 2 Thess. 3, 9; 1 Petr. 2, 21 u. 3, 21; Joh. 13, 15) Vorbild oder Abbild bedeute, sondern ein *τόπος* ersetze, bedarf wohl keiner Widerlegung. Dass dasselbe Fragment p. 200, 3 am Schluss des Kapitels ein drittes *εἰς τύπον* nicht wieder ebenso, sondern durch ܐܣܟܡܐ übersetzt, ist bei diesem Uebersetzer nicht auffällig (s. oben S. 194f.), da *τύπος*

hier etwas andere Bedeutung hat, und die Erinnerung an 2 Tim. 1, 13 nahe lag. Gerade der Vorblick auf das dritte εἰς τύπον liess die beiden ersten unpassend erscheinen. Dort heisst es „zum Vorbild [für die Gemeinde]" vgl. 1 Petr. 5, 3; an den beiden ersten Stellen hat es die ebenso zulässige Bedeutung des Abdrucks, Abbilds (vgl. Barnabas c. 19: ὑποταγήσῃ κυρίοις ὡς τύπῳ θεοῦ). Nicht an der Stelle Gottes, des allgemeinen unsichtbaren Bischofs (Mgn. 3; Rom. 9; Sm. 8; Eph. 3), der ja nicht abgesetzt ist, sondern als irdisches Abbild Gottes führt der Bischof den Vorsitz in der Gemeinde, wie das Presbyterium als Abbild des Apostelcollegiums. — So ist auch Tr. 3 zu lesen ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον, ὄντα τύπον τοῦ πατρός. So conjicirte schon Cotelier nach G^2 L^2 statt des υἱόν G^1. Völlig bestätigt wird dies durch Sfr. 198, 10, indirect auch durch A (ὡς θεὸν πατέρα) und Antioch. Monachus, homil. 124 (ὡς τὸν πατέρα). Der künstlich zurechtgelegte Text des L^1 ist überdies sinnlos; denn eine Vergleichung erst der Diakonen mit dem Gebote Christi, dann des Bischofs mit Christus selbst ist ebenso ungehörig, als die Bezeichnung des Bischofs als Sohnes des Vaters.

23. Trall. 2. *Δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν.* Die mediceische Handschrift verwechselt oft ω und ο, daher kein Grund, gegen L^1 G^2 (L^2 hat *in ministerium*) an μυστήριον festzuhalten, was keinen Sinn gibt, wenn man nicht wie Arndt (Handschrift) ihm den Sinn „Bild, Gleichnis" zu geben wagt. Die orientalische Umschreibung: „die Diakonen, welche Söhne des Geheimnisses Christi sind" (Sfr. 198, 8 A), setzt auch einen Genitiv, vielleicht den des Singulars, voraus. Zu übersetzen ist (vgl. Buns. II, 71): „Es müssen aber auch diejenigen, welche Diener der Geheimnisse Jesu Christi sind" u. s. w. So ist also ὄντας nicht überflüssig, und ein zweites διακόνους nicht erforderlich. Eher möchte die Frage entstehen, ob nicht mit Antioch. Mon., hom. 124, der hier wie oft zusammenzieht, dies noch auf die Presbyter [und den Bischof] zu beziehen ist, so dass mit δὲ . . καί der Uebergang von der Pflicht der Gemeindeglieder gegen die Vorsteher zu den Pflichten dieser gemacht würde. Mit dem ὁμοίως c. 3 würde dann wieder zur Pflicht des Respects gegen die Vorsteher zurückgekehrt. Unmöglich ist diese Fassung, zu welcher die Satzverbindung verlocken möchte, und über die man sich seit Voss, S. 286 sehr mit Unrecht gewundert hat; unmöglich ist sie dennoch zumal bei richtiger Textgestaltung in c. 3 init. (s. vorigen Anhang). Es wird der Respect zunächst nur

gegen die Diakonen in Parallele gestellt mit der untadeligen Amtsführung derselben, welche also auch c. 2 fin. gemeint sind.

24. Trall. 3. Ueber den Anfang s. vorhin Nr. 22. Der Schluss ist seit Salmasius Gegenstand fleissiger Conjecturalkritik. Ich bemerke nur, dass Arndt (Handschrift) nur *ἑαυτοῦ* statt *ἑαυτόν* G[1] änderte und so übersetzte: „... welchen, achte ich, auch die Ungöttlichen scheuen, welche es gerne sehen, dass ich meiner nicht schone (d. h. dass ich zum Martyrium hingehe). Sollte ich, da ich hierüber schreiben konnte, es so gemeint haben, dass ich, obschon ein Verurtheilter, als ein Apostel euch vorschreibe?" Die Vergleichung der übrigen Zeugen gestattet, kühner zu bessern: *ὃν (Πολύβιον) λογίζομαι καὶ τοὺς ἀθέους ἐντρέπεσθαι. Ἀγαπῶν ὑμᾶς* [a]) *φείδομαι συντονώτερον* [b]) *γράφειν καίπερ δυνάμενος* [c]). *Οὐκ εἰς τοῦτο ᾠήθην, ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι.* — a) So A G[2] L[2] Pears. II, 141 u. A., *ἀγαπῶντας ὡς* G[1] L[1] Pears. III, 51 u. A. — b) So G[2] L[2] (frequentius) A (vehementer) Pears. II, 141; III, 51, *ἑαυτὸν πότερον* G[1] (L[1] ipsum aliqualem). — c) *γράφειν* (oder *ἐπιστεῖλαι* G[2]) gleich hinter *συντονώτερον* A G[2] L[2], während G[1] L[1] *δυνάμενος* vorgeschoben haben, wodurch dann das aller Näherbestimmung ermangelnde *γράφειν* einer Ergänzung vollends bedürftig erschien. Man machte aus *καίπερ οὐκ* ein *ὑπὲρ τούτου*. Die Negation war überdies unbrauchbar, nachdem man durch *πότερον* eine Frage geschaffen hatte. Fraglich wäre vielleicht auch, ob das *δεδεμένος* G[2] nicht statt *δυνάμενος* zu schreiben wäre. Ein Vorblick auf c. 5 init. konnte Letzteres einschwärzen. — Wie in dem ganzen mit *ἀγαπῶν ὑμᾶς* eröffneten Stück bis *στραγγαλωθῆτε* c. 5 folgen sich lauter kurze Sätze. G[1] hat sie hier zu einer unverständlichen Periode zusammengeschüttelt. Ich übersetze so: „In Liebe zu euch (vgl. Phil. 5) erspare ich's mir, in meinem Schreiben einen höheren (schärferen) Ton anzuschlagen, obwohl ichs vermöchte (oder gebunden bin). Nicht soweit habe ich mich verstiegen, dass ich, der ich ein Verurtheilter bin, wie ein Apostel euch Verordnungen gebe." Das *συντονώτερον* verstand G[2] selbst unrichtig, wie seine Erweiterung zeigt, als ob es „kürzer" (*συντομώτερον*) hiesse. „Rascher" könnte es heissen, aber das passt nicht in den Gedankengang des Interpolators. Der wirkliche Sinn „energischer, strenger" ergibt sich aus der Stimmung, in welcher er gerade an diese Gemeinde schreibt. Die Deutung des Worts geben c. 4. 5.

25. Trall. 4. *Οἱ γὰρ λέγοντές μοι μαστιγοῦσίν με.* Die Conjectur *με* statt *μοι* (Voss, p. 287) ist ebenso überflüssig, als

die Ergänzung eines anderen Accusativs (Nolte bei Hefele καλά statt γάρ, während letzteres doch durch alle Zeugen verbürgt ist G[1] L[1] S G[2] L[2] Maxim. Conf., Parall. Vat. p. 522 C) oder einer directen Rede wie μάρτυς (Buns. I, 121). Die Aenderungen von G[2] (οἱ γάρ με ἐπαινοῦντες) und Scur. (τοιαῦτα) richten sich selbst. Ignatius liebt es sehr, seinen Lesern etwas zu denken zu gebeu. Vgl. die Menge ergänzungsbedürftiger Verba Rom. 8, besonders aber das λέγω Rom. 3, das nicht aus dem Vorigen oder Folgenden, sondern aus der Lage der Dinge erklärt sein will.

26. Trall. 5. *Καὶ γὰρ ἐγὼ οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν* [a]) *τὰ ἐπουράνια καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα* [b]), *παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι· πολλὰ γὰρ ἡμῖν λείπει, ἵνα θεοῦ μὴ λειπώμεθα.* — a) So G[2] L[2] Scur. Sfr. 198, 14 A Sever. Antioch. Cur. 217, 7 (cf. Land, anecd. I, 32), *δυνάμενος* G[1], *δυνάμενος νοεῖν* L[1]. — b) Vor *παρὰ τοῦτο* stark zu interpungiren, wie jetzt fast allgemein geschieht (auch Baur II, 51 f.; Uhlh., S. 60), und *καὶ δύναμαι* als Nachsatz zu *καθότι* zu fassen, ist in jeder Hinsicht unmöglich. Erstlich würde Ignatius hiermit leugnen, dass er *τὰ ἐπουράνια* erkenne, während er unmittelbar vorher behauptet hatte, er könnte wohl von solchen Dingen schreiben, unterlasse es aber, um seinen Lesern nicht zu schaden. Sodann würde er als Folge seines vermeintlichen Unvermögens zu solcher Erkenntnis das hinstellen, dass er auch bereits Jünger sei, und dies sollte dann, als ob es hiesse, er sei noch ein Schüler, dadurch begründet werden, dass ihm noch viel fehle! Dass in einem positiven Satz *ἤδη* nicht „noch" heissen kann, und *παρὰ τοῦτο* nicht „in diesem Stück" (Uhlh., S. 60), versteht sich. Die Bedeutung des Letzteren ersieht man aus Rom. 5. Es braucht daher kaum erinnert zu werden, dass Ignatius sich eben nicht als *μαθητής* fühlt, sondern erst anfängt es zu sein und durch den Tod es wahrhaft zu werden hofft (vgl. oben S. 406). Es ist also mit allen alten Uebersetzungen, wenn man sie nur richtig versteht (s. über den Uebersetzer des Severus oben S. 204 f.), auch mit dem Interpolator, welcher den allzu lang gerathenen Vordersatz durch *ταῦτα γινώσκων* wieder aufnimmt, der Nachsatz erst mit *παρὰ τοῦτο* zu beginnen. Weder dass er als Märtyrer gefesselt ist, noch dass er von himmlischen Geheimnissen zu reden weiss, macht ihn schon zu einem Jünger in seinem Sinn des Worts. Durch *καὶ γὰρ ἐγώ* wird dieser Satz passend angeschlossen an die Erwähnung des unentwickelten Zustands der Trallianer. So kann er, ohne sie zu beleidigen

reden, denn auch er selbst ist sich seiner grossen Unvollkommenheit bewusst. Passend fasst er sich darum auch schliesslich mit den Lesern zusammen: „denn Vieles fehlt uns, damit wir [der Hülfe] Gottes nicht entrathen". So und nicht, als ob es hiesse *ὑπὸ θεοῦ μὴ καταλιπώμεθα*, ist nach bekanntem Gebrauch von *λείπεσθαί τινος* zu übersetzen. Arndt (Handschrift), mit dem ich mich wesentlicher Uebereinstimmung erfreue, übersetzt: „Gottes nicht verfehlen". Es ist allerdings das Gegentheil des *θεοῦ ἐπιτυχεῖν*.

27. Trall. 6. Es ist da schwer zu rathen; aber zur Verhütung unbrauchbarer Besserungen mögen die wirklichen Zeugen, zu welchen hier G² nicht gehört, dastehn. G¹: *αἵρεσις· οἱ καιροὶ παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν κατ᾽ ἀξίαν πιστευόμενοι.* — L¹: *αἵρεσις, ἣ καὶ μιαροῖς παρεμπλέκει Ἰησοῦν Χριστόν.* Das Uebrige fehlt. — Sfr. 193, 18 (cf. A): *αἵρεσις, οἱ ἑαυτοὺς παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα πιστεύωνται* (?). — Parall. Rupef., p. 772: *αἵρεσις· καὶ παρεμπλέκουσιν Ἰησοῦν Χριστὸν καταξιοπιστευόμενοι.* Das dem L¹ anstössige Particip wird bei Parall. Rupef. richtig bewahrt sein, vielleicht lag es doch auch in futurischer Form den Orientalen vor. „In feindlicher Weise seinen moralischen Credit misbrauchen" heisst *καταξιοπιστεύεσθαι* auch wohl Polyb. XII, 17, 1. Im Uebrigen haben S A durch Umdrehung der Objecte den Satz wohl nur mechanisch der folgenden Vergleichung accommodirt, in welcher das den Irrlehrern entsprechende *θανάσιμον φάρμακον* im Accus. steht. Sachlich angemessener ist es als das Beigemischte Christus, christliche Wahrheit und Rede, zu verstehen. Cf. Clem. strom. I, p. 325 Pott.

28. Trall. 10 fin. *Δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω· ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ κυρίου.* Ein *ἄρα οὐ* (G¹ L¹) ist jedenfalls unleidlich, mag man es fragend oder behauptend fassen. In ersterem Fall wäre ebenso wie bei der Schreibung *ἆρα οὐ* eine bejahende Antwort vorbereitet, und zwar eine ernstliche Bejahung, während Ignatius nur in ironischem Sinn sagen kann: „Ich lüge gegen den Herrn." Dem wird nicht abgeholfen, wenn man auch die voranstehende Folgerung fragend fasst. Fasst man beide behauptend und liest doch *οὐ*, so ergibt sich der unleidliche Widerspruch zwischen der Ironie des ersten und der ernstlichen Meinung des zweiten Satzes. Der oben angenommene Vorschlag von Voss, S. 289 wird bestätigt durch A und, was besonders wichtig ist, durch Severus Antioch., p. 214, 7, welche keine Negation anerkennen. Der Uebersetzer des Severus sucht nur

den Unterschied von ἄρα und ἄρα οὖν irgendwie wiederzugeben. Die Verwirrung in Sfr. 200, 19 für den gleichen Text zu verwenden, wäre zu umständlich.

29. Philad. 5. *Ἀλλ' ἡ προσευχὴ ὑμῶν εἰς θεόν με ἀπαρτίσει, ἵνα ἐν ᾧ κλήρῳ ἠλεήθην ἐπιτύχω, προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας.* Ein *προσφύγωμεν*, welches Pears. III, 48 vorschlug, würde den Zusammenhang zerstören. Zu *ἐπιτύχω* kann *προσφυγών* freilich nicht gehören; denn nicht erst in der Zukunft hofft Ignatius bei Evangelium und Aposteln Zuflucht zu finden, sondern er hat sich dahin geflüchtet, indem er sich glaubend dem Evangelium und den Aposteln zuwandte, damals als ihm Erbarmung widerfuhr, und ihm zugleich sein besonderes Loos zu Theil wurde. Es gehört in diesem ziemlich verschränkten Satze *προσφυγών* zu *ἠλεήθην*. In dem *προσφυγεῖν* vollzog sich das *ἐλεηθῆναι*. — Auch Lessing hätte besser gethan, bei seiner Frage stehn zu bleiben (WW., Ausg. v. Maltzahn XI, B, 190), als eine radicale Textänderung vorzuschlagen, für welche er vergeblich auf den Beifall aller Unbefangenen gerechnet hat (XI, B, 197 f.).

30. Sm. 1. . . . *καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκὶ — ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίτου αὐτοῦ πάθους — ἵνα ἄρῃ σύσσημον εἰς τοὺς αἰῶνας κ. τ. λ.*; s. oben S. 429, Anm. 2. An dem etwas dunkel stilisirten, namentlich durch Sever. Antioch., p. 214 bestätigten mediceischen Text ist nichts zu ändern. Der von *τὸν κύριον ἡμῶν . . . καθηλωμένον* abhängige parenthetische Relativsatz bezeichnet die Christen nicht eben als Frucht des Kreuzes (Pears. III, 11). Ein *ἐν σταυρῷ* hat nur A paraphrastisch zugesetzt. Richtig übersetzt der Uebersetzer des Severus: „von dessen Früchten wir sind". Wir gehören zur Frucht Christi, zum Ertrag seiner Arbeit, und zwar von seinem gottseligen Leiden her, in Folge desselben. Einfacher wäre der Gedanke auszudrücken gewesen: die Christen sind die Frucht des Leidens und Sterbens Christi. Statt *θεομακαρίτου* bieten L^1 G^2 *θεομακαρίστου*; aber das auf *μακαρίζω* zurückgehende *μακαριστός* passt nicht zu *θεο-*, sondern etwas zu *ἀξιο-* Eph. 12; Rom. 10. Auch am Schluss des Satzes ist nichts zu ändern. Das Feldzeichen, welches Christus in der Richtung auf die Welten (vgl. Eph. 19) oder, wie es appositionsweise nachher heisst, in der Richtung auf seine Heiligen und Gläubigen, seine Gemeinde aus allen Völkern erhoben hat, ist das Kreuz. Vgl. Jes. 5, 26; 49, 22; 62, 10. Justin. dial. 26, zum Ausdruck auch Lucian.

ver. hist. I, 17. Um dies Feldzeichen, welches Christus durch seine Aûferstehung zu einem Sammelpunct der Völker gemacht hat, sammeln sich Juden und Heiden, sofern sie gläubig werden, und bilden eben dadurch den einen Leib seiner Gemeinde.

31. ad Pol. 2. *Ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε, ὡς κυβερνῆται ἀνέμους καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν.* Dieser Text des G¹ wird durch L¹ bestätigt, wenn man nur das *gubernares* in Usshers Druckfehlerverzeichnis, p. 241 wieder für einen Druckfehler statt *gubernatores* nehmen darf, wie schon Voss, S. 267 forderte. Aus Smiths und Jakobsons Schweigen darf man wohl schliessen, dass Caj. wirklich so geschrieben hat. Ohne Frage ist auch nach Pears. III, 26 „ad (statt *a*) Deo potiendum" zu lesen, was dann wörtliche Uebersetzung des G¹ ist. Cf. c. 8 „ad eundum in Syriam". Die Aenderung *κυβερνήτης*, zuletzt von Merx (p. 67) gebilligt, kann nicht durch S empfohlen werden, der sich wie viele Andere nicht in die Stelle zu finden wusste. Die an sich verdächtige Assimilirung an den folgenden Singular kann sogar erst im syrischen Text durch Entfernung eines Ribbui bewerkstelligt sein. Sachlich angemessener ist der Plural; denn der einzelne Steuermann begnügt sich bekanntlich mit einem Winde. An dem Plural *ἀνέμους* hat der Plural *κυβερνῆται* seine Stütze. Natürlich ist es nicht Polykarp, welcher seiner selbst bedarf (so S), um sein Ziel bei Gott zu erreichen, sondern die personificirte Zeit. Dieser Gebrauch von *καιρός* gerade in solcher Verbindung ist bei den Griechen aller Zeiten so geläufig, dass mir Bunsens Anstoss (I, 35) nicht verständlich ist. Vgl. sogar jüdischen Sprachgebrauch bei Levy, Lex. chald. II, 51. Weglassung des Artikels, den Bunsen verdächtig findet, wäre mehr poetisch. Cf. Sophocl. Philoct. 466: *καιρὸς γὰρ καλεῖ*, dagegen Lucian. *πλοῖον* 17: *ὅταν ὁ καιρὸς καλῇ* oder *Ζεὺς τραγ.* 15: *ὁ μὲν οὖν παρὼν καιρὸς ὦ θεοὶ μονονοὺχι λέγει φωνὴν ἀφιείς*, oder Hippol. refut. V, 6: *προκαλεῖται ἡμᾶς ὁ χρόνος.* Auch *ἀπαιτεῖν* mit einfachem Accus. ist in diesem Sinn gebräuchlich (cf. Clem. strom. II, 429). Eigenthümlich ist hier nur, aber auch völlig unanstössig, dass *ὁ καιρός*, ähnlich wie *aetas, saeculum* oft, die Menschen dieser Zeit bedeutet.

32. ad Pol. 5. *Εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.* Nur G¹ bietet *τοῦ κυρίου τῆς σαρκός* gegen L¹ G² L² S A. Dass deren Lesart keinen Sinn gebe, hätte Voss S. 269 wahrscheinlich nicht gesagt, wenn er Tert. de monog. 11 gelesen hätte: „verebantur, ne non liceret eis matrimonio suo exinde uti, quia in carnem

sanctam Christi credidissent." Bunsen (I, 38) findet den Gedanken falsch mystisch und erfindet ohne Noth: ἐν ἁγνείᾳ μένειν τῆς σαρκὸς εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου. Der Begriff der ἅγνεια bedarf dieser Vervollständigung nicht (Clem. ad Corinth. I, 21; Herm. mand. IV, 1. p. 40, 5), wenn er sie auch erträgt (Clem. ad Corinth. I, 38). Der Gedanke, dem Fleisch und dem irdischen Wandel Christi zu Ehren gerade ehelos zu bleiben, ergibt sich meines Erachtens ebenso natürlich aus der Vorbildlichkeit des ehelosen Christus, als der Gedanke einer Nachahmung der freiwilligen Armuth Christi. — Im folgenden Satz haben G² S A πλὴν statt πλέον τοῦ ἐπισκόπου, was natürlich nicht wie noch Merx p. 11 thut, übersetzt werden darf wie ein ὑφ' ἑτέρου πλὴν τοῦ ἐπισκόπου. Es gibt aber überhaupt keinen Sinn; denn der einzig denkbare: „unabhängig vom Bischof, ohne dessen Wissen und Zustimmung" erfordert χωρίς oder allenfalls ἄνευ statt πλήν. Und auch dann wäre noch erst zu zeigen, was denn ein Ehelosbleiben „ohne Rücksicht auf den Bischof" eigentlich bedeute.

33. ad Pol. 8 extr. . . . ἐν ᾧ διαμείνητε ἐν ἑνότητι θεοῦ καὶ ἐπισκοπῇ. So G¹ (ἐπισκοπῇ) L¹ und wie es scheint alle Handschriften von G² ausser l und b (hier aber corrigirt), welche mit A ἐπισκόπου bieten. Wenn Uss. Cler. II, 94 und Smith, schol., p. 70 auch a für ἐπισκόπου anführen, so ist das ein durch nichts begründetes Versehen. Die ed. dilling. bietet ἐπισκοπῇ. Dass aber διαμένειν ἐν ἐπισκοπῇ nicht heisst „in der Abhängigkeit vom Bischof" verharren (Rothe, S. 463), versteht sich von selbst. Es ist θεοῦ von vorher zu ergänzen.

II. Sachliches.

1. Zu S. 72. Eine Abhängigkeit von Geschichte und Briefen des Ignatius ist nirgendwo angedeutet, wo vor Abfassung des m. colb. der später in seinen Namen θεοφόρος gelegte Gedanke ausgedrückt wird. Nach gnostischen Anregungen (excerpt.

Theod., § 27 bei Clem. Al. ed. Pott., p. 976) nennt Clemens Alex. (strom. VII, p. 882; cf. VI, p. 792) den wahren Gnostiker θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος, was als Uebersetzung von θεοφόρος einerseits und θεόφορος andrerseits gelten kann. Das Erstere ist aber das Gewöhnlichere (cf. Iren. III, 16, 3: portante homine et capiente et complectente filium Dei; V, 8, 1: paullatim assuescentes capere et portare Deum). Bei den Lateinern wurde die Vorstellung begünstigt durch die Lesart von 1 Kor. 6, 20: clarificate et portate Deum in corpore vestro Cypr. test. III, 11; sehr gebräuchlich war sie aber auch bei den Griechen (cf. Pears. II, 144 sq.; Suicer. thes. I, 1391 sq.; II, 1560), aber ohne irgend welche Einschränkung auch nur auf die Märtyrer, welche man ja daraus nicht erschliessen darf, dass der Bischof Phileas von Thmuis unter Diocletian von χριστοφόροι μάρτυρες redet Eus. h. e. VIII, 10, 3. Weder der alte Ignatius (Eph. 9), noch Pseudoignatius (Mgn. 3; Sm. 12; ad Mar. inscr.) lassen irgend welche nicht in den Worten χριστοφόρος oder θεοφόρος selbst liegende Einschränkung ihres Gebrauchs erkennen.

2. Zu S. 135. Die Schrift de synod. Arim. et Seleuc. unter den Werken des Athanasius (ed. Montfaucon I, 2, 716 sqq.) haben die Freunde des syrischen Ignatius aus der Reihe der älteren Zeugnisse für den Text der Sammlung U zu streichen versucht, und zwar Cureton (introd., p. 68 sq.) so, dass er das ganze Werk dem Athanasius absprach, Lipsius (II, 21) so, dass er nur den Abschnitt, in welchem das ignatianische Citat sich findet, für ein späteres Einschiebsel erklärte, gestützt auf die von Montfaucon und vor diesem von Anderen gemachte Beobachtung, dass die beiden Kapitel 30 und 31 dieser Schrift, von p. 746 E an, Thatsachen erwähnen, welche der Abfassungszeit der Schrift (359) erst folgen. Schade nur, dass das Citat aus Ignatius sich gar nicht in diesem fraglichen Abschnitt, sondern erst in c. 47, p. 761 A befindet. Der „diplomatischen Kritik“ konnte dies nur entgehn, wenn sie die Urkunden gar nicht ansah. Was aber die durchgreifendere Kritik Curetons anlangt, so ist nicht abzusehn, wie die chronologische Incongruenz jenes Abschnitts die Aechtheit des Werks im übrigen anfechten helfen soll. Dass die Schrift, wenn nicht von Athanasius, dann von einem Zeitgenossen desselben und der in der Schrift besprochenen Ereignisse herrührt, kann ja kein Vernünftiger bezweifeln. Bei jedem anderen Verfasser aus jener Zeit aber wäre jenes Stück ebenso auffällig als bei Athanasius. Es könnte sich also nur fragen, von wem das mindestens zwei Jahre jüngere Stück eingeschoben sei, ob vom Verfasser selbst,

'nem Anderen. Für uns ist das völlig gleichgültig; aber ons Vermuthung, dass der Verfasser selbst die Ein-'orgenommen, ist die einzig natürliche, da ein Späterer 'ller besonderen Tendenz freien Nachtrag einfach an-te, wie der Verfasser selbst es ausgesprochener n Actenstücken in c. 55, p. 767 F sqq. gemacht mag dem sein, wie ihm wolle, die Schrift im übrigen .ıanasius abzusprechen, besteht nicht der mindeste Grund. . Cave's von Cureton wieder geltend gemachtes Bedenken, ıss hier c. 17 dem Eusebius eine Lehre nachgesagt werde, die dieser nicht geführt habe, scheitert ja einfach daran, dass hier ein Sendschreiben Eusebs citirt wird, worin sie ausgesprochen war. Und gerade die Lehre, dass Gott der Vater der *μόνος ἀληθινὸς θεός* auch im Gegensatz zum Sohne sei, ist Grunddogma der Partei, welcher Euseb anheimgefallen war, und wurde von Euseb bekannt (vgl. meine Schrift über Marcellus, S. 37 f. vgl. 17 f.). Curetons Bedenken endlich gegen die Art der Auseinandersetzung in c. 47 aus Anlass des ignatianischen Worts beruhen auf so völliger Unkenntnis der damaligen Parteistellungen und ebensolchem Misverständnis des Sinns, in welchem Athanasius nach seiner bekannten Weise die Aeusserung eines ehrwürdigen Schriftstellers ältester Zeit zurechtlegt, ohne sich dessen Ausdrucksweise anzueignen, als dass mir eine Widerlegung schicklich schiene. Gesetzt aber, Athanasius hätte die Schrift nicht geschrieben, so verliert das in derselben enthaltene Zeugnis für Ignatius kaum etwas an Gewicht; denn auf einen bedeutenderen Nicäner aus der Zeit des Athanasius geht es auf alle Fälle zurück, und Lipsius müsste wenigstens erst begreiflich machen, aus welchen Anlässen dies historische Sendschreiben zu Theodorets Zeit oder noch später hätte entstehen können, ehe er behauptete, dass in der Zeit zwischen Euseb und Theodoret niemand den Text der dem Eusebius vorliegenden Recension citirt habe (s. II, 15). Vgl. oben S. 512.

3. Zu S. 245. Ein eigenthümlicher Zug zur Charakteristik der damaligen Verfolgung darf vielleicht den Worten entnommen werden: *ὅτι εἰρηνεύουσιν καὶ ἀπέλαβον τὸ ἴδιον μέγεθος καὶ ἀπεκατεστάθη αὐτοῖς τὸ ἴδιον σωματεῖον* Sm. 11. Dressel fragt: an intelligendum sit corpusculum seu collegium presbyterorum, an ipsa Christianorum grex persecutionis procella dissipata. Für Letzteres entscheidet sich die gewöhnliche Auslegung, und den Vorzug vor Ersterem verdient es jedenfalls. Aber Jeder muss die Unangemessenheit des Ausdrucks empfinden, welche Nirschls Uebersetzung nackt hervortreten lässt: „dass sie Frieden ge-

niessen, auch ihre eigene Grösse wieder erlangt haben, und dass ihnen ihr eigenes Körperchen wieder hergestellt worden ist." An sich wäre es ja möglich, dass Ignatius die Einzelgemeinde als das verkleinerte Abbild des σῶμα der Gesammtkirche (Sm. 1) einmal so deminutiv bezeichnete; aber dieser Gegensatz waltet hier nicht ob. Ebenso unnatürlich erscheint der Ausdruck, wenn an den Gegensatz der grossen heidnischen Bevölkerung Antiochiens gedacht wird. Ignatius stellt die jüngeren und wahrscheinlich kleineren Gemeinden der asiatischen Grossstädte als πλῆθος vor (Sm. 8; cf. Eph. 1; Tr. 1. 8). Allerdings hat σωμάτιον — so schreibt hier G² — sowohl, wo es vom menschlichen Körper gebraucht wird (Eus. h. e. V, 1, 23; Tertull. ad uxor. II, 5: corpusculum tuum; σαρκίον mart. Polyc. 17; Tatian. or. 6. 15. 25; Clem. quis div., p. 954), als wo es „Collegium" bedeutet (vgl. Jakobson zu Sm. 11) seine deminutive Bedeutung so ziemlich eingebüsst; aber ein Beleg für diese Bezeichnung einer ganzen Gemeinde wäre doch sehr erwünscht, jedenfalls erscheint sie neben μέγεθος unerträglich. Es möchte daher σωμάτιον die sehr gewöhnliche Bedeutung haben, ohne die man auch die wichtige Stelle Iren. I, 9, 4 schwerlich richtig und contextgemäss erklären kann: „das eng anschliessende und den Körper nachbildende Gewand". Dem bilderreichen Ignatius, der vom Hafen und vom Stadium, von der Musik und vom heidnischen Gottesdienst, aus dem Soldatenleben und von tollen Hunden seine Bilder hernimmt, mochte dies kein unpassendes Bild für das gottesdienstliche Gebäude, das Versammlungshaus der Gemeinde zu sein scheinen, zumal ihm die Gemeinde ein σῶμα ist (Sm. 1; cf. Pol. ad Philipp. 11) und er es liebt, die Gemeinde als gottesdienstliche Versammlung vorzustellen. Der Zutritt zum Bethaus war den Christen in Antiochien eine Zeit lang verwehrt; jetzt ist es ihnen wieder eingeräumt worden (cf. Herm. sim. VII, p. 99, 31 und dazu meine Schrift über Hermas, S. 81). Auch τὸ ἴδιον μέγεθος wird schwerlich auf die Zahl der Gemeindeglieder sich beziehn; denn keine der beiden Möglichkeiten empfiehlt sich, weder dass antiochenische Christen in beträchtlicher Zahl aus der Stadt geflüchtet und nun zurückgekehrt waren, noch, dass die durch Abfall und Martyrium entstandenen Lücken durch neue Bekehrungen ausgefüllt waren. Es wird vielmehr die der antiochenischen Gemeinde vordem eigene Herrlichkeit, ihr blühender Zustand, gemeint sein. Μέγεθος bei Ignatius (Eph. inscr. cf. Rom. 3) ist ܪܒܘܬܐ.

4. Zu S. 336. Wenn an der Auslegung von 1 Tim. 5, 3—16 etwas gewiss ist, so ist es dies, dass damals nur ver-

wittwete Frauen in den Katalog der Wittwen eingetragen wurden (vgl. besonders Wiesinger, Pastoralbriefe, S. 520, gegen Baur). Andrerseits sehen wir auch, dass die verwittweten Frauen nicht ohne weiteres als „Wittwen“ eingetragen wurden, sondern erst dann, wenn sie keine Angehörigen mehr hatten, die für sie sorgen konnten, wenn sie 60 Jahre alt waren, und wenn eine Wiederverheirathung nicht mehr zu fürchten war. Ich glaube, dass sowohl der Wortlaut als auch die Vergleichung der geschichtlichen Entwicklung des Instituts es verbietet, zwischen V. 3—8 und V. 9—16 in der Art zu scheiden, dass dort von den Wittwen die Rede wäre, welche auf Gemeindeunterstützung angewiesen waren, hier von den Wittwen, welche eine Art von Gemeindeamt und eine öffentlich anerkannte Ehrenstellung einnahmen. Exegetisch unthunlich erscheint diese Auffassung immer wieder deshalb, weil die eigentlich charakteristischen Züge sich in beiden Reihen finden. Der Gegensatz zwischen den ὄντως χῆραι und solchen, welche noch nicht völlig der zu ihrer Versorgung verpflichteten Angehörigen beraubt sind, begegnet in V. 16 wie in V. 3 ff.; es muss also auch in V. 9—15 von Wittwen die Rede sein, deren Unterhalt der Gemeinde zur Last fällt. Andrerseits handelt es sich in V. 3—8 nicht nur um Unterstützungsbedürftigkeit; denn Timotheus wird vor allem angewiesen, sie zu ehren, was doch nur dann eine ehrenvolle Versorgung und Unterstützung bedeuten könnte, wenn schon vorher von der Versorgungsbedürftigkeit dieser Wittwen etwas gesagt wäre. Gab es damals ausser den von der Gemeinde verpflegten ὄντως χῆραι oder innerhalb dieses weiteren Kreises einen engeren Kreis von amtlich bestellten Wittwen, so musste Timotheus V. 3 misverstehn. Ferner ist bei allem Unterschied die Aehnlichkeit zwischen 5, 4 und 3, 4 so unverkennbar, dass hier ebenso, wie dort für den Bischof, ein tadelloses häusliches Leben als Vorbedingung einer über das Haus hinausgreifenden Stellung und Wirksamkeit aufgestellt sein muss. Eine gewisse Undeutlichkeit entsteht nur dadurch, dass Paulus die Pflicht der Wittwe in Bezug auf ihr noch bestehendes Hauswesen und die Pflicht ihrer Angehörigen gegen sie unter ein einziges μανθανέτωσαν zusammenfasst. Das τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν bezieht sich auf die Wittwen, das ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις auf deren Angehörige. Hätte er Letztere allein als Subject von μανθανέτωσαν im Sinn, so würde er entweder den Vordersatz wie in V. 16 gebildet, oder wenigstens durch ein οὗτοι (ταῦτα) im Nachsatz angedeutet haben, dass das Object des Vordersatzes nun Subject sein solle. Endlich aber musste Paulus, je irreführender er in V. 3 geredet hatte, um so deutlicher den Uebergang zu einem ganz anderen Kreis von

Personen markiren, wenn er den Schein vermeiden wollte, als kehre er V. 9, nachdem er von den Pflichten der Angehörigen gegen die Wittwen gehandelt, wieder zu denselben Wittwen zurück, von welchen er V. 3. 5 geredet hatte. — Es gab also damals eine einzige Classe von „Wittwen", welche einerseits von der Gemeinde ernährt wurden, andrerseits aber eine nicht näher angegebene Verwendung im Dienst der Gemeinde fanden und eine dem entsprechende Ehrenstellung einnahmen. In ersterer Hinsicht war eine förmliche Immatriculation ebenso nothwendig als in letzterer; und wenn es in dieser Hinsicht wünschenswerth war, dass die Wittwen ohne häusliche Pflichten und Neigungen seien, und wenn deshalb ausser einem Gelübde fernerer Ehelosigkeit (V. 12) auch noch das Alter von 60 Jahren als Bürgschaft dafür und die völlige Verlassenheit von Angehörigen gefordert wurde, so war damit zugleich dafür gesorgt, dass gerade die Bedürftigsten die Wohlthat des Instituts genossen. Vereinzelte Unterstützung jüngerer oder weniger verlassener oder weniger sittlich tüchtiger Wittwen, welche vielleicht nicht weniger bedürftig waren, war dadurch ebensowenig ausgeschlossen, als dass eine wohlhabende Wittwe trotz aller sonst erforderlichen Eigenschaften auf Eintragung in den Wittwenkatalog verzichtete. Sie gehörten dann zu den ὑστερούμενοι, deren in aller altkirchlichen Literatur häufig neben Wittwen und Waisen gedacht wird. — Die von den Auslegern der Pastoralbriefe so oft versuchte Unterscheidung hält auch nicht Stich gegenüber den Nachrichten aus nachapostolischer und altkatholischer Zeit. Polykarp drückt Pflicht und Vortheil des Wittwenstandes durch ein einziges Wort aus (s. oben S. 333 f.), und lange Zeit gingen Ehrenstellung oder Amt und Versorgung durch die Gemeinde Hand in Hand. Wenn man bei erster Organisirung von Gemeinden neben den Geistlichen die Wittwen nur im Sinn eines weiblichen Gemeindeamts erwähnt zu finden erwartet, erscheinen sie doch mit den Waisen verbunden, also als Object kirchlicher Wohlthätigkeit (Clem. hom. III, 71); in gleichem Zusammenhang hört man sogar von Einrichtung mehrerer Wittwenhäuser in einer einzelnen Gemeinde mit einem Bischof (Clem., hom. XI, 36). Der Name für diese Institute (τὸ χηρικόν) begegnet noch in späterer Zeit gerade da, wo die Bedingungen längerer Wittwenschaft und dauernder Ehelosigkeit eingeschärft werden (reliqu. jur. eccl. gr. 8, 27 sqq.), welche nur auf das Wittwenamt und nicht auf die Wittwenversorgung passen sollen. Ebenso ist noch bei Basil., ep. 199 (ed. Bened. III, 293 D) als das Charakteristische des τάγμα τῶν χηρῶν die Versorgung durch die Kirche und die Bedingung dauernder Ehelosigkeit angegeben. In der abendländischen

Kirche, welche einen *viduatus* oder *ordo viduarum* [1]) länger bewahrt hat, war zu Tertullians Zeit die Aufnahme in denselben, ebensosehr eine materielle Wohlthat als eine kirchliche Ehre in Verbindung mit der Verpflichtung zu kirchlicher Thätigkeit, d. h. der von 1 Tim. 5 vorausgesetzte Zustand scheint dort im wesentlichen unverändert fortbestanden zu haben. Im Orient dagegen hat sich wohl noch im 2. Jahrhundert eine Veränderung vollzogen. Schon die oben S. 334 angeführte Stelle aus den *διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος* zeigt, dass einer ganz kleinen Zahl von Wittwen — dort heisst es dreien — diejenige Stellung zugewiesen wurde, welche nach 1 Tim. 5 allen in den Katalog eingetragenen Wittwen ohne Unterschied zukam. Die Freude freilich, mit welcher Lagarde (rel. jur. gr., p. 76; cf. adnot. p. XIX) fand, dass eine Stelle dieser Schrift von Clemens Al. (strom. I, p. 377 Pott.) als *γραφή* citirt werde, vermag ich nicht zu theilen; denn wer bürgt uns dafür, dass diese pseudoclementinische Schrift hier nicht eine verlorene ältere Schrift ebensò wörtlich ausgebeutet hat, wie anderwärts den Barnabasbrief? Aber alt genug, gleichzeitig mit Origenes mögen diese *διαταγαί* sein. Auch bei Origenes gehören „die Wittwen" neben Bischof, Presbytern und Diakonen zu den „kirchlichen Würden" (hom. 17 in Luc. opp. III, 953 D); es können also nur wenige, mit einem förmlichen Amt bekleidete Wittwen sein. Sie heissen auch *πρεσβύτιδες*, und daher werden auf diese „in den Kirchen eingesetzten Wittwen" ohne weiteres die Ermahnungen aus Tit. 2, 3—5 angewandt (Orig. hom. in Jes. 6, 3; opp. III, 117 D). Dunkel ist das Verhältnis derselben zu den Diakonissen. Liest man die merkwürdig fraglich gehaltenen Andeutungen über eine *διακονία* der Frauen in den genannten *διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος* p. 79, 14 sqq. 25 sqq. oder die Auseinandersetzung des Origenes über die Diakonisse Phöbe Röm. 16, 1 (opp. IV, 681), so scheint es um jene Zeit ein Amt der Diakonissen neben dem jener beamteten Wittwen gar nicht gegeben zu haben; und doch ist für die ältesten Zeiten die Existenz eines solchen, um von ungewissen Andeutungen zu schweigen, nicht nur durch Röm. 16, 1, sondern auch durch den Brief des Plinius [2]) verbürgt; und wiederum im 4. Jahrhundert

1) Schon Herm. vis. II, 4 ist irgend welche Organisirung der von der Kirche versorgten „Wittwen und Waisen", ein *χηρικόν*, vorausgesetzt. — Aus Tertull. de virg. vel. 9 sieht man, dass die Aufnahme in den *viduatus* eine äusserliche Unterstützung (*refrigerium*) war, aber nicht weniger eine amtliche Ehrenstellung. Gleich hinter dem *diaconus* steht die *vidua* (de praescr. 3). Die nach den Regeln von 1 Tim. 5 immatriculirten Wittwen (ad uxor. I, 7 cf. 4) haben nach de monog. 11 bei Eheschliessungen mitzureden.

2) Plin. ad Traj. 97, 8: quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere.

hören wir überall von Diakonissen (Const. ap. II, 26. 58; διατ. διὰ Ἱππολύτου Rel. jur. 7, 20; 9, 29; Pseudoign. Antioch. 12; Basil., ep. 199, opp. III, 296 B; Epiph. expos. fid. 21; haer. 79, 3), aber nicht mehr von Wittwen in dem vorhinbezeichneten Sinn. Wenn neben den Diakonissen ein τάγμα τῶν χηρῶν und ein χηρικόν erwähnt wird, verlautet nichts mehr von kirchlicher Beschäftigung, sondern nur noch von Verpflegung durch die Kirche (Const. ap. II, 26; διατ. Ἱππολ. p. 8, 27 sqq.; Basil. l. l., p. 293 D). Dagegen erscheinen Wittwen neben Jungfrauen dem τάγμα τῶν διακονισσῶν eingeordnet (Const. apost. VI, 17; Epiph. expos. fid. 21), und auf die Diakonissen überhaupt, gleichviel ob sie Wittwen oder Jungfrauen sind, fängt man an, die paulinischen Verordnungen zu beziehen [1]). Es ist also im Orient, obwohl man nicht aufgehört hat, die armen Wittwen von Gemeinde wegen zu unterstützen, der Wittwenstand als Träger eines kirchlichen Amts im weiblichen Diakonat untergegangen. Vergleicht man den Gebrauch von πρεσβύτιδες bei Orig. III, 117; Epiph. haer. 79, 4, so darf can. Laodic. 11 als Abschaffung des Wittwenamts neben dem weiblichen Diakonat bezeichnet werden. Umgekehrt ist im Abendland der weibliche Diakonat, wenn er je dort bestanden hat, sehr bald völlig im Viduat untergegangen. Dieselben Functionen, welche nach den späteren Nachrichten im Orient den Diakonissen oblagen, stehen im Occident ebenso, wie nach den älteren morgenländischen Nachrichten ursprünglich auch im Orient, den Wittwen zu, nur dass diese Functionen in den occidentalischen und den älteren orientalischen Nachrichten weniger veräusserlicht erscheinen, als bei den morgenländischen Diakonissen vom 4. Jahrhundert an. Aus Gründen des Anstands dienen die Diakonissen bei der Taufe von Frauen uud zur Pflege kranker Frauen (Const. apost. III, 15 sq.; διαταγαὶ διὰ Ἱππολύτου p. 9, 31; Epiph. expos. fid. 21; haer. 79, 3), so aber auch die Wittwen (διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος, p. 78, 31 sq.; Tertull. de virg. rel. 9; Concil. IV Carthag., can. 12). Aber nur letztere Stellen lassen eine seelsorgerische Aufgabe erkennen (vgl. auch Origen. opp. III, 117). Sogar eine geistliche Vorbereitung der weiblichen Täuflinge durch die Wittwen, welche sich an deren äusserliche Hülfsleistung bei der Taufe natürlich anschloss, be-

---

1) Das Gesetz des Theodosius, welches die 60 Jahre einschärfte, bei Sozom. VII, 16, während can. Chalced. 15 nur 40 Jahre erfordert werden. Auch Basilius a. a. O. setzt offenbar jüngeres Alter der Diakonissen voraus. Epiphan. haer. 79, 4 berichtet nur in gelehrtem Interesse, dass die Schrift die Diakonissen χήρας τε ὠνόμασε (1 Tim. 5) καὶ τούτων τὰς ἔτι γραοτέρας πρεσβύτιδας (Tit. 2, 3 ff.).

zeugt der genannte africanische Kanon. Es ist das ein Rest der ursprünglichen Stellung der Wittwen, wie sie der 1. Brief an Timotheus voraussetzt. Auch die Unterweisung der Wittwen und Waisen der römischen Gemeinde, welche Herm. vis. II, 4 der Grapte aufgetragen wird, weist auf eine Verwendung der „Wittwen", wie Grapte eine gewesen sein wird, zu höheren, eigentlich geistlichen Zwecken. Dahingegen weist alles das, was von den Diakonissen des Orients in späterer Zeit berichtet wird, auf eine Veräusserlichung des Berufs, so z. B. wenn sie als Thürhüterinnen oder, was wohl dasselbe bedeutet, als Vermittlerinnen des Verkehrs der Weiber mit den Geistlichen erscheinen (Pseudoign. Antioch. 12; *διατ. Ἱππολ.* p. 7, 29; 9, 30; Const. apost. II, 26). Trotzdem wird es im allgemeinen der Wirklichkeit entsprochen haben, wenn später die Abendländer ihre „Wittwen" für identisch mit den „Diakonissen" der Morgenländer hielten (can. Epaun. 21). Der Entwicklungsgang scheint demnach dieser zu sein. Auf einer ersten Stufe gibt es eine Genossenschaft von alten Wittwen, welche von der Gemeinde unterhalten werden, gewisse seelsorgerische Aufgaben in Bezug auf das weibliche Geschlecht haben und eine dem entsprechende Ehrenstellung einnehmen, und ausserdem jüngere Diakonissen. Auf einer zweiten Stufe verschwindet der weibliche Diakonat so gut wie ganz, und aus der Wittwengenossenschaft, welche als Gemeinschaft der kirchlich unterstützten Wittwen fortbesteht, werden einige wenige Wittwen oder Presbytiden ausgesondert zu den Dienstleistungen, welche vorher sämmtlichen kirchlich immatriculirten Wittwen und den Diakonissen obgelegen hatten. Auf einer dritten Stufe, welche dem Occident völlig fremd blieb, wurde der weibliche Diakonat erneuert, es wurden zu demselben auch Wittwen zugezogen oder, wo die kirchlich beamteten Wittwen der vorigen Stufe nicht abgeschafft werden sollten, wurden sie dem *τάγμα τῶν διακονισσῶν* eingeordnet. Zur Erklärung des Uebergangs von der ersten Stufe zur zweiten ist erstlich die Annahme erforderlich, dass die Stellung der Diakonissen in der apostolischen und nachapostolischen Zeit eine sehr wenig amtlich ausgeprägte war. Zweitens müssen die Jungfrauen, welche, sei es mit, sei es ohne den Namen „Diakonissen" ihre Dienste der Gemeinde widmeten, sehr früh der Genossenschaft der Wittwen zugewiesen worden sein, mit welchen sie ähnlicher Dienst, ähnliche Vereinsamung und Bedürftigkeit verband. Eben dies bezeugt Ignatius, wenn er gewisse Jungfrauen, welche den Wittwentitel führten, grüssen lässt, als anerkannte Einrichtung der Gemeinde zu Smyrna und Tertullian als eine in seiner Zeit und Gegend auffällige Ausnahme.

5. Zu S. 351. Nach älterem Vorgang glaubte auch Harnack (Der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. und altkatholischen Zeitalter, S. 25. 231) den gerichtlichen Geständnissen, über welche Plinins dem Kaiser berichtet, entnehmen zu dürfen, dass eben damals die Christen, um dem erneuten Verbot der Hetärien soviel als möglich nachzukommen, die Abendmahlsfeier von den Agapen getrennt und in den Hauptgottesdienst verlegt hätten. Man gelangt zu dieser Meinung erstlich nur vermöge des methodischen Fehlers, dem man nun einmal auf jedem Schritt scheint begegnen zu müssen, dass man einen für irgend eine Provinz bezeugten Thatbestand sofort für die ganze Kirche jener Zeit gelten lässt. Die ignatianischen Briefe widersprechen dem überall. Während in Antiochien die Verfolgung wüthet, haben die kleinasiatischen Gemeinden völlige Ruhe; während in Asien die Episcopalverfassung feststeht, ist in Philippi nicht ein Anfang davon zu finden. Selbst wenn bei Plinius zu lesen wäre, dass die Christen Bithyniens damals aus dem genannten Grunde die Scheidung von Abendmahl und Agape vollzogen hätten, wäre es willkürlich, diese sonst zuerst durch Justin bezeugte Veränderung der Gottesdienstordnung der Kirche überhaupt in die Zeit des Plinius zu legen und auf das dort genannte Motiv zurückzuführen. Aber der Wortlaut des Berichts des Plinius verbietet auch durchaus die genannte Deutung. Nachdem von denen gehandelt war, von welchen sich Plinius überzeugte, dass sie Christen weder seien, noch gewesen seien, fährt der Bericht fort (§ 6 ed. H. Keil, p. 307, 25): Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse, quidam ante trieninum, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti . . . . Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem . . . . quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. Wollte man das „quod ipsum“ auf den zuletzt genannten Abendgottesdient allein beziehen, so müsste man erstlich erklären, wie die Christen glauben konnten, ihre vor Sonnenaufgang gehaltenen Gottesdienste würden nicht vom Verbot der Hetärien und vom ärgsten Verdacht betroffen (vgl. Harnacks eigene Bemerkungen S. 219), ferner wie sie die Trennung der Eucharistie von der Agape und die Verlegung der ersteren in den Hauptgottesdienst eine Abschaffung jener Abendmahlzeiten nennen konnten, während doch diese fortbestanden

haben und auch später noch für verbrecherisch gehalten wurden (cf. Tertull., apol. 39: haec coitio christiana merito illicita, si illicitis par, merito damnanda, si quis de ea queritur eo titulo, quo de factionibus querela est), und endlich, wie Plinius meinen konnte, so verstanden zu werden. Er berichtet ja hier nicht Geständnisse von Christen, die es noch sind — davon ist gleich nachher die Rede —, sondern Mittheilungen Solcher, welche aufgehört haben wollen, Christen zu sein. Als das Wesentliche ihrer früheren Schuld oder Verirrung nennen sie den doppelten Gottesdienst; sie seien gewohnt gewesen, am Morgen zusammenzukommen, und hätten die Sitte gehabt, am Abend wieder zusammenzukommen. Ein hierauf folgendes *desisse* kann ja nichts Anderes bedeuten als das Aufhören der genannten Gewohnheit dieser bestimmten Menschen. Die Identität der durch das erste und das zweite *desisse* ausgesagten Veränderung ist offenbar. Indem sie aufhörten, Christen zu sein, hörten sie auch auf, an den gottesdienstlichen Bräuchen der Christen theilzunehmen, und zwar die Meisten in den letzten Jahren angeblich aus Gehorsam gegen das Edict des Plinius in Bezug auf die Hetärien. Die gottesdienstliche Sitte derer, die Christen blieben, wurde durch den Abfall dieser Leute gar nicht berührt. Sie war zur Zeit dieses Briefs um 112 in Bithynien dieselbe, wie zur Zeit der ignatianischen Briefe in den Gemeinden von Asia proconsularis.

6. Zu S. 355. Die Benennungen der Cultusacte in den ignatianischen Briefen sind so alterthümlich wie nur in Schriften aus dem ersten und aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts. *Συναγωγή* ad Pol. 4, wofür später *σύναξις* gebräuchlich ist, findet sich ebenso gebraucht Jacob. 2, 2 (Hebr. 10, 25); Herm. mand. XI, p. 69, 4. 6. 23; 70, 2. Zu *ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἔρχεσθαι* Eph. 5 oder *γίνεσθαι* Eph. 13; Phil. 6. 10 (auch abgekürzt *ἐπὶ τὸ αὐτό* = in versammelter Gemeinde Mgn. 7) vgl. Actor. 1, 15; 2, 1. 44; 1 Cor. 14, 2. 3; Barn. 4, 10. Der Gebrauch von *συνέρχεσθαι* gerade in Bezug aufs Abendmahl Eph. 13. 20 erinnert an 1 Kor. 11, 17. 20; *ἄρτον κλᾶν* Eph. 20 an Actor. 2, 46. Der Name des Liebesmahls *ἀγάπη* (Sm. 8; cf. Rom. 7; Sm. 7; s. oben S. 347 ff.) findet sich vor Ignatius nur Jud., v. 12; und *εὐχαριστία* im Sinn von Abendmahlsmaterie und Abendmahlshandlung hat keine biblische Parallele, sondern nur einen Anknüpfungspunct in Matth. 26, 27; 1 Kor. 11, 24. Cf. Just. apol. I, 66: *καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ᾽ ἡμῖν εὐχαριστία.*

7. Zu S. 356. Der Sinn des Attributs der römischen Christen *ἀποδιυλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος* (Rom.

inscr.) ist im allgemeinen durch den vorangehenden (*κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ, πεπληρωμένοις χάριτος θεοῦ ἀδιακρίτως*) sicher gestellt. Die Bildlichkeit des *ἀποδιυλισμένοις* wahrt hier dem Wort *χρῶμα* die Bedeutung „Farbstoff" oder noch bestimmter die Bedeutung eines unreinen, Wein oder Wasser trübe färbenden Stoffs. Zu vergleichen ist Eph. 4: *σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα θεοῦ λαβόντες*, denn offenbar unrichtig fasst hier L[1] (vgl. auch Pears. III, 36) *χρῶμα* wegen des vorangehenden *σύμφωνοι* und der folgenden musikalischen Bilder in musikalischem Sinn. Dazu passt schwerlich *λαβόντες*. Die Grundstelle ist vielmehr Herm. sim. IX, 17: *οὕτω ποικίλα ὄντα τὰ ὄρη, εἰς τὴν οἰκοδομὴν ὅταν ἐτέθησαν οἱ λίθοι αὐτῶν, μία χρόα ἐγένοντο*, ferner die Deutung: *λαβόντες τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη κ. τ. λ.* (cf. sim. IX, 4. p. 116, 17; 117, 5; c. 13, p. 127, 4). Im Gegensatz zu dieser einen der Kirche von Gott verliehenen Färbung ist *χρῶμα ἀλλότριον* eben das, was unter anderem Bilde *ἀλλοτρία βοτάνη* Tr. 6 und ohne Bild *ἀλλοτρία γνώμη* Phil. 3 heisst, die Häresie. Fraglich könnte nur sein, ob das Particip streng zu nehmen, und somit, ob auf ehemaliges Vorhandensein der Häresie in der römischen Gemeinde hingewiesen wäre. Natürlicher erscheint, hier den abgeschliffenen Gebrauch anzunehmen, der z. B. in dem Spruch des Archytas sich vorfindet: *θεὸς εἰλικρινῆ καὶ διυλισμέναν ἔχει τὴν ἀρετάν* (Steph. thes. s. v. *διυλίζειν*). Darnach ist oben S. 270 *ἀποδιυλισμός* Phil. 3 durch „Reinheit" übersetzt, wie es der Zusammenhang und die Sachlage erfordert. Die Bedeutung des Worts ist nicht zweifelhaft, obwohl nur *διυλίζειν, διυλισμός* häufiger vorkommen. Vgl. Matth. 23, 24, und den gnostischen Gebrauch bei Clem. eclog. prophet. § 7, p. 991; Iren. I, 14, 8, von daher angeeignet von Clemens selbst Paed. I, p. 117, vgl. Heinrici, die valentinianische Gnosis, S. 113, Anm. 3. Von der Reinigung des zur Töpferarbeit geeigneten Thons von den geringeren Erdbestandtheilen gebraucht *ἀποδιυλίζειν* Cyr. hier. catech. XIII, 6 ed. Touttée, p. 189 B.

8. Zu S. 386. Das chronologische Verhältnis ist Clem., strom. VII, p. 898 deutlich angegeben, wenn man mit Voss (ad Rivet. 28 sq.; cf. Pears. II, 85) liest: *Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς* (Basilides und Valentin) *ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύταις νεώτερος συνεγένετο, μεθ' ὧν Σίμων, ὅς ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουσεν.* Vgl. Lewald, Zeitschrift für historische Theologie 1841, 3. Heft, S. 78 f. Der überlieferte Text liesse nur die Annahme einer plumpen Ironie

übrig, für die ich ebensowenig als für die attische Feinheit, welche Lipsius (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867, S. 79) darin findet, bei dem allezeit ernsthaften, meist pathetischen Clemens ein Beispiel kenne. In der trockensten Weise setzt er gleich nachher seine chronologische Argumentation fort.

9. Zu S. 426. Wenn Ignatius in Bezug auf sein Auftreten in Philadelphia sagt: *ἐγὼ μὲν οὖν τὸ ἴδιον ἐποίουν ὡς ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος* (Phil. 8), so beruft er sich nicht auf eine angeborne Charaktereigenthümlichkeit oder auf eine in der angeborenen Natur ausgedrückte Bestimmung; das lässt die Bedeutung von *κατηρτισμένος* nicht zu (vgl. Röm. 9, 22 und dazu Hofmann). Andrerseits ist doch mehr gesagt, als dass er die Einheit liebe. Er ist für sie zubereitet; in Folge der Bildung, die er empfangen hat, hat er eine Richtung auf die Einheit; es ist ihm zur anderen Natur geworden, überall auf Einigung des Zusammengehörigen zu dringen. Aehnlich rühmt er an den Trallianern, dass sie eine tadellose und in der Geduld niemals schwankende Gesinnung besitzen *οὐ κατὰ χρῆσιν ἀλλὰ κατὰ φύσιν* (Tr. 1). Es ist nicht ein angelerntes und daher verlierbares, sondern zur Natur, zum unverlierbaren Eigenthum gewordenes Gut. Smith (Schol., p. 87) vergleicht passend Barnab. 9: *ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν*, wo ja auch nicht an ein angeborenes Talent zu denken ist. Vergleichbar ist auch Iren. I, 6, 4, wo *ἐν χρήσει* zum Gegensatz hat *ἰδιόκτητος*, vgl. Bunsen I, 139. Die schiefe Auffassung von Voss (S. 284), welche Dressel (S. 153) abgeschrieben hat, und die argen Gedanken, welche sich Baur (II, 43 f.) und Andere nach ihm gemacht haben, mögen auf sich beruhen. Es handelt sich hier und Mgn. 5 um einen sittlichen Habitus, den man durch Bekehrung, Wiedergeburt und Heiligung gewinnt und bewahrt. Schwierig sind die scheinbar hierher gehörigen Worte Eph. 1: *Ἀποδεξάμενος ἐν θεῷ τὸ πολυαγάπητόν σου ὄνομα, ὃ κέκτησθε φύσει δικαίᾳ κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ σωτῆρι ἡμῶν.* Die Umschreibung des Scur. hilft zu keinem anderen Text. Den Namen, um den es sich handelt, besitzen die Epheser von Natur, von selbst, nämlich abgesehn davon, dass sie Christen sind, und dass sie so treffliche Christen sind; aber d i e s e Epheser besitzen ihren schönen Namen mit Recht, es entspricht ihm ihr religiöser und sittlicher Charakter. Ignatius hat in Smyrna allerdings die Epheser in den die Gemeinde repräsentirenden Vorstehern empfangen; aber kein „hellenistischer Sprachgebrauch“ rechtfertigt Bunsens Travestie von *ὄνομά σου* durch „euren Bischof“ Ebensowenig können die Epheser selbst ge-

meint sein (so Voss, S. 272); denn wie sollten sie als Besitzer der Collectivperson, die sie selbst bilden, vorgestellt werden! Als die ephesischen Gesandten kamen, hörte Ignatius: „das sind die Epheser“. Indem er jene Vorsteher empfing, empfing er den Namen dieser Gemeinde, was dann natürlich nicht der Christenname, sondern der Name dieser Christen, *Ἐφέσιοι*, ist. Schon der Scholiast des cod. Montac. erkannte richtig, dass Ignatius hier auf die Wortbedeutung dieses Namens anspiele (s. oben S. 550). „Die Reizenden, Begehrenswerthen“ heissen sie mit Recht. Wenn man diese jejuna paronomasia als des Märtyrers unwürdig verschmäht (Voss, S. 272; Pears. II, 196), so streiche man auch des Apostels Spiel mit dem Namen Onesimus (Philem. 10. 11. 20). So fernliegend kann der Gedanke doch nicht sein, da Vairlenius, ohne von jenem mittelalterlichen Scholiasten zu wissen, den Ignatius ebenso verstand, und Vitringa ohne sonderliche Veranlassung im Commentar zur Apokalypse den Namen ebenso etmylogisch zu deuten für passend hielt.

10. Zu S. 489. Es ist fraglich, ob Ignatius ein formulirtes christliches Bekenntnis kennt. Er gebraucht *πίστις* im Sinn von Glaubenslehre und Glaubenserkenntnis, wenn er sie als Object einer Verfälschung durch die Irrlehrer vorstellt (Eph. 16 vgl. 17 und oben S. 454 f.). Um so mehr gewinnt es den Anschein, als ob *πίστιν ἐπαγγέλλεσθαι*, welches mit *ἐπαγγέλλεσθαι Χριστιανὸς εἶναι* synonym gebraucht wird (Eph. 14), die Ablegung des Taufbekenntnisses bedeute. Ohnedies versetzt der zweite Ausdruck in den Moment des Uebertritts zum Christenthum (cf. Justin., apol. I, 61), von wo aus betrachtet die Bewährung durch ein christliches Leben zukünftig erscheint und daher auch futurisch ausgedrückt wird. Ist aber mit dem Gelübde, durch welches sich Einer zum Christenthum bekennt, zugleich ein Gelübde des Glaubens gegeben, so wird Letzteres Ablegung eines Glaubensbekenntnisses bei Gelegenheit des Eintritts in die Gemeinde d. i. der Taufe sein. Nun findet sich bei Ignatius dreimal eine Aufzählung einiger Hauptstücke des kirchlichen Glaubens, welche bei aller Verschiedenheit der drei Stellen eine solenne Formel vorauszusetzen scheint (Sm. 1; Tr. 9; Mgn. 11), ähnlich wie die mannigfaltigen Gestalten der *regula fidei* bei den altkatholischen Kirchenlehrern Expositionen des damaligen Taufbekenntnisses sind. Entsprechend dem polemischen Anlass gehören die von Ignatius variirten Sätze dem zweiten Artikel an. Einer *regula fidei* gleicht am meisten Sm. 1, am wenigsten Mgn. 11. Aber je kürzer gerade diese Aufzählung ist, um so auffälliger ist hier die gewichtige Erwähnung des Pontius

Pilatus, welcher diesen vollständigen Namen im Neuen Testament nur selten (Matth. 27, 2; Luc. 3, 1; Act. 4, 27; 1 Tim. 6, 13), regelmässig dagegen in den Glaubensregeln und Symbolen führt. So auch bei Ignatius an den drei Stellen, die wie eine regula fidei aussehn. Aber auch abgesehn von der Vollständigkeit der Benennung ist die Erwähnung des Pilatus gerade an diesen drei Stellen ein ziemlich sicherer Beweis dafür, dass Ignatius sich, so oft er die der Häresie gegenüber zu betonenden Hauptstücke des Gemeinglaubens aufzählt, an eine solenne Formel anschloss, in welcher Pontius Pilatus genannt wurde. Das *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*, welches in fast allen Gestalten des apostolischen Symbolums (vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln, S. 3—59) und auch in manchen Reproductionen der Glaubensregel (Iren. III, 4, 2; Tert. virg. vel. 1) wiederkehrt, mag schliesslich auf 1 Tim. 6, 13 zurückgehn; aber nicht unmittelbar dorther hat es Ignatius genommen, da er es ohne jeden sonstigen Anklang an die paulinische Stelle zweimal wörtlich (Sm. 1; Tr. 9) und einmal sachlich (Mgn. 11) gerade in dem Zusammenhang vorbringt, in welchem es schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts seine feste Stelle hatte. Das sieht man aus Justin., apol. I, 61. p. 94 E, wo das zweite Stück der p. 94 A kürzer angeführten Taufformel so gefasst ist: *καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.* Vgl. die Verwendung derselben Formel im Exorcismus dial., c. 30, ferner den Uebergang von *γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστόν* zu *τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* apol. I, 13, an einer Stelle, wo schon die Aneinanderreihung von Christus an zweiter und heiligem Geist an dritter Stelle auf apol. I, 61 und damit aufs Taufbekenntnis hinweist. Somit wird auch Ignatius an jenen drei Stellen vom damaligen Taufbekenntnis abhängig sein, da ein polemischer Zweck der Erwähnung des Pilatus nicht ersichtlich ist, und die Annahme einer Abhängigkeit des Taufbekenntnisses zu Justins Zeit von diesen ignatianischen Stellen absurd wäre. Dass Ignatius einmal den Herodes neben Pilatus nennt (Sm. 1), wird eine ebenso auf Lucas zurückgehende Amplification sein, wie das *ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ* ebendort aus Matthäus stammt. — Es ist natürlicher Weise unmöglich, den Wortlaut des zu Grunde liegenden Taufbekenntnisses im übrigen genau festzustellen. Aber eine Vermuthung drängt sich doch auf. Zu den nicht variirenden Bestandtheilen seiner Glaubensregel gehört, wenn wir von der ganz kurzen Aufführung Mgn. 11 absehn, ein *ἐκ γένους Δαβίδ* Tr. 9; Sm. 1. Dies erscheint um so bedeutsamer, da Eph. 18 dies in Verbindung mit einem Bestandtheil des Symbols *ἐκ πνεύματος ἁγίου* vorkommt, und da es auch sonst

sich findet, wo es weder durch den Zusammenhang erfordert, noch durch eine biblische Reminiscenz hervorgerufen zu sein scheint (Rom. 7; s. oben S. 349; Eph. 20). Es scheint daher in dem kirchlichen Kreis und der Zeit des Ignatius zum Taufbekenntnis gehört zu haben. — Ein Stück des Symbols ist auch ὃς ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν Pol. ad Phil. 2.

11. Zu S. 520. Ohne Rücksicht auf die umfangreiche Literatur des Gegenstands hat de Lagarde wiederholt auf das Verhältnis Lucians zur biblischen Literatur hingewiesen (de novo test. ad vers. orient. fidem edendo 1857, p. 20; rel. j. e. graec., p. XVI: Lucianum scripta christiana legisse mihi quidem certissimum est et quum neminem videam exposuisse de re ad quaestiones isagogicas recte judicandas gravissima, nisi quem peritiorem negotium suscepturum intellexero, ipse quae inveni editurus sum). Da er seinen Plan noch nicht ausgeführt, muss ich aus meiner sehr unvollständigen Sammlung einige beweisende Beispiele anführen. Soloec. 6 wird als einer der Solöcismen, welche gewiss zum grössten Theil der Literatur entnommen sind, angeführt: βασανίζεσθαι τὸν παῖδα αὐτῷ νοσοῦντα. Also hat Lucian unseren Matthäus gelesen, wo (8, 6) ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικὸς δεινῶς βασανιζόμενος zu lesen war. Jene Erzählung in Philopseud. 34—36, in welcher, wie heute schon in Nationalbibliotheken zu lesen ist, Goethe das Motiv zu seinem „Zauberlehrling gefunden hat, enthält Anspielungen an Exod. 7, 9 ff.; 8, 14 f. Lucian könnte Jos. ant. II, 13, 3 oder Philo, vit. Mos. I, 16 (Mang. II, 95) gelesen haben; aber weder Josephus, noch Philo, noch der Pentateuch boten ihm die Charakteristik des grossen Zauberers in Egypten: θαυμάσιος τὴν σοφίαν καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἰγυπτίων (c. 34). Er wird ebenso wie Justin (cohort., c. 10: πάσης τῆς Αἰγυπτίου παιδεύσεως μετασχεῖν ἠξιώθη) in der Apostelgeschichte (7, 22) gelesen haben: καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς ἐν πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίως. Die entsprechende Darstellung bei Philo (a. a. O. § 5, p. 84) lässt nicht bloss den Ausdruck vermissen, sondern auch das Charakteristische der Sache. — Wer in dem „allen bekannten Syrer aus Palästina“, der sich auf die Heilung Dämonischer versteht (τὸν ἐπὶ τούτων σοφιστήν Philops. 16, cf. Peregr. 13) deshalb Christus nicht wiedererkennen will, weil Lucian von ihm als einem Lebenden rede und darum lieber eine unberühmte „palästinensische Berühmtheit“ gezeichnet glaubt, wie Keim (a. a. O., S. 499), wird freilich bei so völliger Verkennung der Schreibweise Lucians in jenem Pagkrates noch viel

weniger Moses wiederkennen. Die ganze Schilderung c. 16 ist aus den Evangelien abgeschrieben: ὅσους παραλαβὼν καταπίπτοντας πρὸς τὴν σελήνην καὶ τὼ ὀφθαλμὼ διαστρέφοντας καὶ ἀφροῦ πιμπλαμένους τὸ στόμα ὅμως ἀνίστησιν κ. τ. λ. (cf. Matth. 17, 15; Marc. 9, 19f. 26f.; Luc. 9, 39). Das Reden des Dämons, während der Kranke schweigt, stammt aus Marc. 5, 9ff.; Matth. 8, 29. 31, das ἀπειλῶν ἐξελαύνει τὸν δαίμονα aus Matth. 17, 18; Marc. 9, 25ff. Demselben Platoniker Jon, welcher erlebt hat, was Keiner sonst, legt Lucian (c. 11) eine Heilungsgeschichte in den Mund, welche schliesst: καίτοι ὁ Μίδας αὐτὸς ἀράμενος τὸν σκίμποδα, ἐφ᾽ οὗ ἐκεκόμιστο, ᾤχετο ἐς τὸν ἀγρὸν ἀπιών. Jeder erkennt Marc. 2, 11f.; Matth. 9, 6f.; Luc. 5, 24f. wieder, und ebenso auch Joh. 14, 18 in dem, was von Peregrin c. 6 gesagt wird: ἀλλὰ νῦν ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς τὸ ἄγαλμα τοῦτο οἰχήσεται . . . . ὀρφανοὺς ἡμᾶς καταλιπόν. Vgl. selbst Tzschirner, Fall des Heidenthums, S. 320. Solche Sätze konnte Lucian nicht aus Gesprächen mit Christen, sondern nur aus deren Schriften selbst schöpfen. Boshaft sind die meisten Anspielungen dieser Art, aber nicht alle. Es ist z. B. die offenkundige Parodie der Kreuzigungsgeschichte im Prometheus s. Caucasus weniger Satire, als ein Versuch, die Idee eines leidenden Wohlthäters der Menschen in mythologischer Form darzustellen und damit als Fabel darzustellen. Jeder nachdenkliche Leser jener Zeit, der von Christus auch nur etwas gehört hatte, musste den Dichter verstehen. Denn, wie sollte ein Solcher es sich erklären, dass Lucian der abweichenden Situation zum Trotz die Fesselung des Prometheus beharrlich als eine Kreuzigung mit ausgebreiteten Armen vorstellt. Οὔτε γὰρ ταπεινὸν καὶ πρόςγαιον ἀνεσταυρῶσθαι χρή . . . . οὔτε μὴν κατὰ τὸ ἄκρον . . . ἀλλ᾽ εἰ δοκεῖ κατὰ μέσον ἐνταῦθά που ὑπὲρ τῆς φάραγγος ἀνεσταυρώσθω ἐκπετασθεὶς τὼ χεῖρε κ. τ. λ. (c. 1 cf. 4. 15. 17). Den Kaukasus nennt er „das Kreuz" (c. 1 cf. 9. 10). Wo er geradezu von der Kreuzigung Jesu redet, gebraucht er ἀνασκολοπίζειν (de morte Peregr. 11. 13; cf. jud. vocal. 12), aber auch dies Wort kommt dreimal in dieser Parodie vor c. 2, 7, 10. Aus diesem Grund ist auch zu beachten Philops. 29: τὰς τῶν βιαίως ἀποθανόντων μόνας ψυχὰς περινοστεῖν, οἷον εἴ τις ἀπήγξατο ἢ ἀπετμήθη τὴν κεφαλὴν ἢ ἀνεσκολοπίσθη. Wer einmal von der Kreuzigung Jesu zwischen zwei Uebelthätern gehört hatte, verstand auch sofort, was Hermes in seinem und des Hephästos Namen auf die Bitte um Gnade antwortet: ἢ οὐχ ἱκανὸς εἶναί σοι δοκεῖ ὁ Καύκασος καὶ ἄλλους ἂν χωρῆσαι δύο προςπατταλευθέντας; (c. 2.) Sehr verständlich war auch, was dieser γενναῖος σοφιστής auf die Frage

des Hermes antwortet, wie er als Prophet dies sein Schicksal nicht vorauserkannt habe. Er hats vorausgesehn, aber ebenso auch seine nachfolgende Erlösung und seine Versetzung unter die schmausenden Götter (c. 20). Ich darf mir die Anführung der Parallelen sparen, wennschon Lucian so schrieb, um verstanden zu werden. — Ob er, wie Tzschirner S. 321 für fast selbstverständlich hielt, „die Schriften des Justin, des Athenagoras und insbesondre seines Landsmanns Tatian gekannt“ hat, will ich nicht entschieden haben; aber es ist möglich, dass er de fugit., c. 6 sq. Angriffe christlicher Apologeten im Auge hat. Ueber sein Verhältnis zu Ignatius s. oben S. 524 ff.

12. Zu S. 533. 'Eine Charakteristik der Sprache des Ignatius gedenke ich nicht zu geben, begnüge mich vielmehr, auf die Bemerkungen über *χωρίον Ῥωμαίων* (S. 309), *ἀλείφειν* (S. 275), *εὑρεθῆναι εἰς δύσιν* (S. 308) zu verweisen. Dahin gehört auch: *καλόν μοι — ἤ* Rom. 6 (s. oben S. 560; vgl. Marc. 9, 43 ff.; Winer, 6. Aufl., S. 215 f.); *σιωπᾶν ἀπό τινος* Rom. 2; *οὐ πρὸς σάρκα ὁ λόγος, ἀλλὰ πρὸς θεόν* Mgn. 3; der Gebrauch von *ἐν λόγῳ* Phil. 11 im Sinn von *εἰς λόγον* Phil. 11 u. Sm. 10, überhaupt der Gebrauch von *ἐν*, z. B. *ἐλεεῖσθαι ἐν μεγαλειότητι πατρός, φωτίζεσθαι ἐν θελήματι θεοῦ* Rom. inscr., *ἐν τῇ προσευχῇ τινος δικαιωθῆναι* Phil. 8, *ἐν τῇ προσευχῇ τινος θεοῦ ἐπιτυχεῖν* Sm. 11 (cf. ad Pol. 7) bei richtiger Schreibung. Die häufige Vertauschung der Dativ- und Accusativconstruction weist aufs Syrische zurück, wenn auch die einzelnen Fälle anderweitig belegt werden können: *ὠφελεῖν* c. dat. Rom. 6, c. acc. Sm. 6; *φυλάττεσθαι* c. dat. Tr. 7, c. acc. Eph. 7 u. Tr. 2; *ἐντρέπεσθαι* c. dat. Mgn. 6, c. acc. Tr. 3 u. Sm. 8, absolut Mgn. 12; *ἐμποδίζειν τινὶ ζῆσαι* Rom. 6. Noch sei bemerkt, dass kein Dual und nur sehr wenige Optative vorkommen: *λυτρωθείησαν* Phil. 11; *γένοιτο* Sm. 5; Eph. 11. 12; ad Pol. 6; *εὑρεθείητε* Tr. 12; *ὀναίμην* Eph. 2; Mgn. 2. 12; Rom. 5; ad Pol. 1. 6.

III. Literarische Abhängigkeiten..

Es hat sich oben S. 430 ff. herausgestellt, dass Ignatius Schriften kennt und in der Kirche verbreitet weiss, an welchen

„das Evangelium“ und zwar die apostolische Verkündigung desselben glaubwürdige Urkunden besitzt. Man fing bereits an, diese Urkunden der neutestamentlichen Offenbarung mit dem „Gesetz Mosis und den Prophetien“ in Parallele zu stellen, und was die Voraussetzung mehrerer anderer Stellen ist, bestätigte förmlich das γέγραπται Phil. 8, welches selbst, wenn die oben S. 379 angenommene Beziehung von ἐν τῷ εὐαγγελίῳ auf das geschriebene Evangelium, auf die ἀρχεῖα des Christenthums, unrichtig sein sollte, nur auf neutestamentliche Schriften sich beziehen kann und deshalb mit dem etwa 10—15 Jahre jüngeren ὡς γέγραπται Barnab. 4 zusammenzustellen ist (vgl. über Pol. 12 oben S. 506). Damit ist keineswegs gesagt, dass eine festbegrenzte Sammlung mittelbar oder unmittelbar apostolischen Ursprungs gleichmässig in der Kirche verbreitet und als γραφή anerkannt war; aber der Begriff einer heiligen Schrift Neuen Testaments muss damals in der Bildung begriffen gewesen sein. Nun lässt sich freilich aus der mehr oder weniger deutlichen Abhängigkeit des Ignatius von kanonischen Schriften nicht sofort schliessen, dass eben diese der noch in der Bildung begriffenen Sammlung kirchlicher Vorlesebücher damals angehörten. Er kann durch Schriften unseres Kanons beeinflusst gewesen sein, ohne dass sie damals wie später allgemein verbreitet und in weiteren Kreisen neben den alttestamentlichen Schriften im Gottesdienst gebraucht wurden. Andrerseits kann Ignatius, da es sich für ihn nie um einen Schriftbeweis handelt, füglich eine Schrift gelesen, sich aus derselben Historisches wie Dogmatisches angeeignet haben, ohne durch Bezugnahme darauf ein persönliches oder kirchliches Urtheil über das Verhältnis der betreffenden Schrift zum werdenden Kanon auszusprechen. Immerhin aber ist es wichtig, die in den Briefen des Ignatius und des Polykarp vorliegenden Bezüge auf Inhalt und Wortlaut der neutestamentlichen Schriften, sowie der älteren christlichen Literatur überhaupt vollständig nachzuweisen. Es wird dazu dienen, den 8 Briefen ihre Stellung im Entwicklungsgang der christlichen Literatur zu sichern und den von ihnen vorausgesetzten Schriften das bedeutsame Zeugnis ihres Vorhandenseins und ihrer Einwirkung auf das kirchliche Bewusstsein zu wahren, welches sie an den Briefen der beiden Bischöfe aus Trajans Zeit besitzen.

1. Die Synoptiker und die Apostelgeschichte. Eine einzelne Schrift, worin Thaten und Worte Jesu aufgezeichnet sind, citirt Ignatius sowenig wie Polykarp. Bei Ignatius wird nur ein einziges Wort Jesu ausdrücklich angeführt und zwar ein nicht sicher nachweisbares (Sm. 3). Das ist um so auffälliger,

da Ignatius gerade auch auf die Worte, Lehren und Gebote Jesu Gewicht legt (vgl. oben S. 434 f.). Wenn er es trotzdem nicht nöthig findet, an einzelne Worte des Herrn zu erinnern, so erhellt, dass er bei allen Gemeinden von Philadelphia bis Rom eine zuverlässige, wesentlich gleichmässige Kenntnis der Worte wie der Geschichte Jesu voraussetzt. Das allein schon würde die Frage nach den Quellen dieser gemeinkirchlichen Kenntnis der evangelischen Geschichte rechtfertigen.

Die sichersten Zeichen führen zunächst zu der Einsicht, dass damals vor anderen Evangelien unser Matthäus verbreitet war, denn nur zu diesem und zwar zu sehr eigenthümlichen Bestandtheilen desselben findet sich eine ganze Reihe unverkennbarer Parallelen. Dies wird z. B. auch von Scholten (Die ältesten Zeugnisse, S. 52) anerkannt und durch eine in jeder Hinsicht kritiklose Zusammenstellung belegt. Während die starke Betonung der Herkunft Jesu aus Davids Geschlecht und von der Jungfrau Maria nur überhaupt auf Evangelien wie unser erstes und drittes hinweist (Eph. 18. 20; Tr. 9; Rom. 7; Sm. 1), liegt in Eph. 19 eine rednerische Verwendung von Matth. 2, 1—12 vor, wie sie sich nur der erlauben kann, welcher bei seinen Lesern Kenntnis jener Geschichte voraussetzen darf. Sie dient zur Beantwortung der Frage, wie die drei geheimnisvollen Thatsachen der Empfängnis, der Geburt und des Todes Christi der Welt trotz ihrer Verborgenheit kund geworden seien (s. oben S. 485 ff.). Nur der Kenner des Evangeliums nach Matthäus oder eines hierin mit demselben identischen Buchs, konnte wissen, dass jene Frage durch die Erinnerung an den wunderbaren Stern zunächst nur in Bezug auf Empfängnis und Geburt beantwortet sein sollte; und selbst in dieser Beschränkung war es eine Antwort nur für den, welcher anderswoher wusste, wem der Stern erschienen sei. Erst aus den Worten am Schluss des Kapitels sieht man bei Ignatius, dass es sich um Erscheinung eines Sterns im Anfang der evangelischen Geschichte handelt. Nur, wenn man die Erzählung des Matthäus kennt, wird man durch das *ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία κ. τ. λ.* daran erinnert, dass es Magier waren, welchen durch den Stern die Geburt Christi verkündigt wurde. Zu der Meinung, dass der Stern abgesehn von dieser seiner nächsten Wirkung, der Verkündigung der Geburt Christi an heidnische Magier, eine vernichtende Wirkung auf den heidnischen Aberglauben geübt habe, gibt Ignatius keinen Anlass, und nur wer die Frage übersieht, zu deren Beantwortung das vom Stern Gesagte dient, kann wie Baur (II, 38) behaupten, Ignatius habe, selbst wenn er an die Erzählung des Matthäus gedacht haben sollte, dem Stern doch eine ganz andere

Bedeutung gegeben. Er hat, wie es der erbaulichen Verwendung naheliegt, die Wirkung der Erscheinung des Sterns auf die Magier mit der ganzen geschichtlichen Entwicklung zusammengefasst, an deren Spitze diese ersten gläubigen Verehrer „des im Fleisch sich offenbarenden Gottes" aus der Heidenwelt stehen. Von jener ersten Verkündigung des erschienenen Heilands an Heiden und der gläubigen Annahme derselben seitens dieser datirt er den allmählig sich vollziehenden (man beachte die Imperfecta) Sturz des heidnischen Aberglaubens (vgl. die Excerpta Theod. bei Clem. Al., p. 986 Pott.). In den Schlusssatz: „in Folge davon ward Alles zusammen in Bewegung versetzt", fasst er die wunderbare Wirkung auf die Natur und auf die Menschenwelt zusammen. Auf letztere hatte auch der Satz sich bezogen: *ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς*, aber in Worten, welche nur der verstehen konnte, der aus Matth. 2, 3 wusste, wer sich durch den Stern in Unruhe hatte versetzen lassen. Sonderbar ist bei Ignatius nur die Beschreibung des Sterns selbst. Zwar dass er eine fremdartige Himmelserscheinung gewesen sein müsse, ergab sich durch einfachen Rückschluss von der Wirkung, welche er auf die sternkundigen Magier ausgeübt hatte. Aber ohne Anhalt im Matthäus ist das, dass die übrigen Sterne sammt Sonne und Mond im Reigentanz den Stern umkreist haben. Aber zu dieser Ausschmückung bedurfte Ignatius noch weniger als das Protevangelium des Jakobus (c. 21) zu seiner viel reicheren einer schriftlichen Quelle ausser Matthäus.

Die Worte *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ* Sm. 1 stammen aus unserem Matthäus, während dessen Worte im Ebjonitenevangelium des Epiphanius gründlich umgestaltet und umgestellt sind, im Hebräerevangelium des Hieronymus aber wahrscheinlich ganz gefehlt haben (vgl. Anger, Synops., S. 21 f.). — Zumal wenn man ad Pol. 1 gelesen hat: *πάντας βάσταζε, ὡς καί σε ὁ κύριος*, muss man in dem folgenden *πάντων τὰς νόσους βάσταζε* eine bewusste Anspielung auf Matth. 8, 17 erkennen. An die Grundstelle Jes. 53, 4 ist nicht zu denken, denn Ignatius theilt mit Matthäus nicht nur den von LXX abweichenden Wortlaut, sondern auch die von der gewöhnlichen Deutung des jesajanischen Kapitels abweichende Beziehung des Worts auf mühsame Berufserfüllung an Kranken, dort an leiblich, hier an geistlich Kranken. So etwas könnte doch auch in einem „alttestamentlichen Urevangelium" nicht gestanden haben. — Aus Matth. 10, 16 stammt *φρόνιμος γίνου ὡς ὄφις ἐν ἅπασιν, καὶ ἀκέραιος εἰς ἀεὶ ὡς ἡ περιστερά* ad Pol. 2. (Kein Artikel vor *ὄφις* nach G[1] und abfov; Petermann hat durch Misverständnis an dieser Stelle *ὡσεί*. Das

εἰς ἀεί ist aus G² herüberzunehmen, wird durch ein dem S und A zu Grunde liegendes εἰς ἃ δεῖ gestützt (vgl. Buns. I, 34) und empfiehlt sich als ursprüngliche Lesart, weil es vor ὡς ἡ leicht ausfiel, stilistisch aber sehr angemessen dem ἐν ἅπασιν entspricht. An ὡς ἡ περιστερά G¹ G² ist nichts zu ändern (vgl. Dressel z. d. St. und Anger, Synops., S. 88). — Wenn man in Eph. 6 im allgemeinen eine Erinnerung an Worte Jesu wie Matth. 10, 40—42; Marc. 9, 37. 41; Luc. 9, 48; Joh. 13, 20 erkennt, so weisen die Worte τῶν δεξαμένων με εἰς ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ Rom. 9 speciell auf Matth. 10, 41 f. — Auf den nur bei Matthäus (15, 13) aufbewahrten Ausspruch über die Pharisäer spielt Ignatius in seinen Warnungen vor den Häretikern sowohl Tr. 11, als Phil. 3 an. — Die Worte εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει κ. τ. λ. Eph. 5 scheinen auf eine allgemein anerkannte Aussage über die Macht des Gebets auch nur zweier Christen und somit auf Matth. 18, 19 f. hinzuweisen. — Das ὁ χωρῶν χωρείτω Sm. 6 verwandelte schon der armenische Uebersetzer oder dessen syrischer Vorgänger in den Spruch Matth. 19, 12. — Der Erinnerung an die Salbung in Bethanien (Eph. 17) liegt nicht Joh. 12, 3 ff., sondern Matth. 26, 6 ff. oder Marc. 14, 3 ff. zu Grunde wegen des ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. — Schon Ussher verwies zu Mgn. 9 mit Recht auf Matth. 27, 52 f. als Quelle der Vorstellung, dass Christus die Propheten und die alttestamentlichen Frommen überhaupt von den Todten auferweckt habe (Mgn. 9; Phil. 5. 9; oben S. 462 ff.). Dies geht über die allgemeine Vorstellung der alten Kirche hinaus, nach welcher Christus oder die Apostel, oder Christus und die Apostel, gelegentlich auch Johannes der Täufer, jenen im Hades das Evangelium gepredigt und sie zum Genuss der durch ihn erworbenen Seligkeit erhoben habe (vgl. meinen Hermas, S. 425 ff. 449 f.). Bei Irenäus (IV, 22, 2), welcher diese Meinung theilt, wird die Auferweckung der alttestamentlichen Frommen ausdrücklich auf den zweiten Advent verlegt. Auch die Lebendigmachung derselben, wie sie Hermas beschreibt (Sim. IX, 16), beschränkt sich auf innere Beseligung. Sie werden dadurch nur zu derjenigen Lebendigkeit gebracht, welche den Christen die Taufe gibt und welche die Apostel im Tode bewahrt haben. Und doch tritt der Gedanke einer leiblichen Auferweckung der Propheten durch Christus bei Ignatius mit einer Unbefangenheit und Selbstverständlichkeit auf, die nur möglich ist bei einer überlieferten Lehrmeinung. In der That ist eine solche vertreten durch die doctrina Addaei, aus welcher durch Vermittlung Eusebs Pseudoignatius geschöpft hat (s. oben S. 122 f.), und durch die Schrift von der Höllenfahrt, welche den

zweiten Theil des Evangeliums Nicodemi bildet (c. 17—27). An beiden Stellen verräth sich aber auch die Benutzung des Matthäus. Mögen die Worte der doctrina Addaei, welche bei Euseb lauten διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, an Eph. 2, 14 anklingen, so ist doch darum nicht undeutlich, dass dadurch der Matth. 27, 51 unmittelbar vorangehende Bericht vom Riss des Tempelvorhangs in eine symbolische Beziehung zum Bericht von der Auferstehung vieler Leiber der Heiligen gesetzt ist. Es verdient bemerkt zu werden, dass das Hebräerevangelium statt des zerrissenen Vorhangs den Einsturz der Oberschwelle eines Tempelthors erwähnt (vgl. Anger, Synopsis, S. 246 f.). So kann also nicht dies Evangelium, sondern nur unser Matthäus zu Grunde liegen. Im Verlauf der doctrina Addaei liest man (p. 10 der englischen Uebersetzung von Cur. ancient docum.): nor was it by a man, that the vail of the temple of the Jews was rent from the top to the bottom, but by him, who said to them: „Lo, your house is left desolate". Im Evang. Nicod., c. 17 wird der ausführliche Bericht geradezu an die Erzählung des Matthäus angeknüpft (Thilo, cod. apocr., p. 666). Dazu kommt, dass der älteste Schriftsteller, der meines Wissens nach Ignatius von leiblicher Auferweckung vorchristlicher Gerechter zur Zeit Christi redet, diese Meinung nur in Form einer Berufung auf Matth. 27, 52 vorträgt (Clem., strom. VI, p. 764 Pott.; der Ton liegt hier auf καὶ σώματα im Gegensatz zu der vorher besprochenen gewöhnlichen Meinung von der Predigt im Hades). Auch in so jungen Apokryphen wie die Ἀναφορὰ Πιλάτου wird Matth. 27, 52 so gedeutet. Einen Nachklang des Wortlauts dieser Stelle wird man dann auch bei Ignatius an einer der Stellen, wo er den Gegenstand berührt, wiedererkennen, nämlich in der auffälligen Beschreibung ὄντες ἀξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθαύμαστοι ἅγιοι Phil. 5. Jedenfalls aber ist unser Matthäus in einem seiner sonderbarsten Stücke der Text einer Deutung und die Quelle einer Lehrmeinung, welche bei Ignatius bereits als bekannte Wahrheit gelegentlich ohne allen Beweis angezogen wird. Dann muss das Matthäusevangelium damals schon ein Buch von hohem kirchlichem Ansehn gewesen sein.

Der Beweis hiefür würde nicht verstärkt, wenn man sich für das φανερὸν τὸ δένδρον ἀπὸ τοῦ καρποῦ αὐτοῦ Eph. 14, welches wörtlich bei keinem Evangelisten zu finden ist, auf Matth. 12, 33 und nicht auf Luc. 6, 44 berufen wollte, oder wenn man Rom. 6 mit G^1 Metaphr. (G^2 weicht einigermassen ab) gegen das überwiegende Zeugnis von L^1 A^1 A^2 Sfr. 201, 18; Timoth. Alex. 211, 5 ein ziemlich wörtliches Citat aus Matth. 16, 26 liest. Matthäus ist jedenfalls von den Synoptikern der,

an welchen Ignatius sich hauptsächlich anlehnt. Eine Spur von Marcus finde ich nirgends, das ἁλίσθητε ἐν αὐτῷ Mgn. 10 liegt von Marc. 9, 49 f. noch weit ab, und ob das zweitheilige Werk des Lucas auf Ignatius erheblich eingewirkt hat, wird vielleicht zweifelhaft bleiben müssen. Auf Luc. 23, 7—12; vgl. 3, 1; Actor. 4, 27 scheint allerdings das ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου (Sm. 1; cf. Justin., dial., c. 103) zurückzugehn, denn in keinem anderen Evangelium wird Herodes im Zusammenhang der Leidensgeschichte genannt. Durch ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν Mgn. 5 lässt man sich allerdings, da es sich um die Bösen wie um die Guten handelt, passender an Act. 1, 25 als an Clem. ad Corinth. I, 5 und Pol. ad Phil. 9 erinnern. Es mag nicht zufällig sein, dass Ignatius das in der Apostelgeschichte häufige καταγγέλλειν zweimal Phil. 5. 9 gerade auch von der Weissagung der Propheten gebraucht wie Act. 3, 24, und dass er in einem Zusammenhang, in welchem er sein Martyrium als Betheiligung am Leiden Christi bezeichnet, an Act. 2, 23 erinnert mit den Worten: τί δὲ καὶ ἑαυτὸν ἔκδοτον δέδωκα τῷ θανάτῳ. — Am bedeutsamsten erscheint mir Sm. 3. Es geht voran eine aus nichtkanonischer Quelle geflossene Erzählung aus dem Kreis der Auferstehungsgeschichten. Durch ein höchst auffälliges καί (ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν) ist dieselbe als Citat charakterisirt, und durch die Bemerkung, dass die Apostel in Folge solcher Ueberführung von der Wirklichkeit der Auferstehung Christi über den Tod erhaben gewesen seien, ist sie abgeschlossen. Darnach wird, als ob das Bisherige sich nicht auch auf die Zeit nach der Auferstehung bezogen hätte, fortgefahren: μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικὸς καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί. Diese im Zusammenhang durchaus nicht motivirte und daher von G² gänzlich umgestaltete Form der Einführung weist auf Benutzung eines fremden Textes, diesmal auf die einzige biblische Stelle, wo nicht allein von einem Essen (Luc. 24, 41—43), sondern auch von einem Mittrinken des Auferstandenen mit den Jüngern berichtet ist, nämlich auf Act. 10, 41: οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. — An Luc. 24, 36 ff. erinnert allerdings auch die vorangehende Erzählung, welche Euseb (III, 36, 11) als Merkwürdigkeit aus Ignatius abschrieb mit der Bemerkung, dass er ihre Herkunft nicht kenne. Die Uebereinstimmung mit Lucas ist doch nur sachlich; hier wie dort ist es ein um Petrus versammelter und bei Lucas durch das Hinzutreten zweier anderer Jünger von der Gesammtheit unterschiedener Jüngerkreis, welchem der Auferstandene durch die Aufforderung, seinen Körper zu

besichtigen und zu betasten, den Beweis liefert, dass er nicht ein Geist, sondern ein körperlich Lebender sei. Bei Lucas ist nicht, wie bei Ignatius, ausdrücklich gesagt, dass die Jünger der Aufforderung gefolgt seien, und bei Ignatius scheint ausgeschlossen, was Lucas berichtet, dass die Jünger sofort noch eines zweiten Beweises durch das Essen des Herrn bedürftig gewesen seien. Es könnte sehr wohl eine und dieselbe Thatsache in der Ueberlieferung diese doppelte Gestalt angenommen haben. Dass aber bei Ignatius nicht etwa eine gedächtnismässige Reproduction des lucanischen Textes, sondern ein Citat vorliegt, zeigt, wie schon bemerkt, die Einführung durch *καί*; und der Umstand, dass Ignatius hier gegen seine sonstige Gewohnheit einen Ausspruch Jesu in directer Rede anführt und ihn in erzählender Form einleitet, deutet darauf hin, dass er etwas nicht in gleichem Masse, wie die sonst berührten Thatsachen der Geschichte Jesu, allgemein Bekanntes vorträgt. Eusebs Bemerkung war wohl veranlasst, und unvorsichtig war es, wenn Hieronymus in seine nachlässige Uebersetzung von Eusebs Mittheilungen über Ignatius die Bemerkung einflocht, Ignatius habe dies aus dem kürzlich von ihm übersetzten Hebräerevangelium genommen, woraufhin Schmidt (Bibliothek für Kritik und Exegese III, 390 f.) es für möglich erklärte, dass Ignatius alles Evangelische aus diesem Evangelium geschöpft habe. Es wurde vorhin schon auf zwei Uebereinstimmungen mit Matthäus hingewiesen, welche Abweichungen vom Hebräerevangelium sind, und bei der Stellung des Ignatius zu jüdischem Christenthum (s. oben S. 459 ff.) ist es kaum denkbar, dass er das Evangelium der Nazaräer auch nur gelegentlich einmal wie etwa Hegesipp (Eus. h. e. IV, 22, 8) benutzt haben sollte. Dass im Hebräerevangelium etwas Aehnliches gestanden hat, ist natürlich nicht zu bezweifeln. Ohne alle Beziehung auf Ignatius sagt Hieronymus (in Jes. lib. XVIII ed. Bened., vol. III, p. 478): Quum enim apostoli eum putarent spiritum, vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, dicit eis etc. Es folgen die Worte aus Luc. 24, 38 ff. Dass Jesus selbst gesagt habe *οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον* (Sm. 3), ist damit nicht gesagt. Es verdient daher jedenfalls grössere Beachtung, was Origenes im Vorwort seiner Schrift *περὶ ἀρχῶν* schreibt (ed. Delarue I, 47 A): Appellatio autem *ἀσωμάτου* i. e. incorporei non solum apud multos alios verum etiam apud nostras scripturas est inusitata et incognita. Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri doctrina appellatur, ubi Salvator videtur ad discipulos dicere: „non sum daemonium incorporeum“, primo respondendum est ei, quoniam ille liber inter libros ecclesiasticos

non habetur, et ostendendum, quia neque Petri est ipsa (l. ista) scriptura, neque alterius cujusquam, qui spiritu Dei fuerit inspiratus. Wäre es sicher, dass die hier von Origenes angezogene doctrina Petri identisch ist mit derjenigen, welche er selbst einmal (IV, 226 C) und Clemens sehr häufig (s. die Zusammenstellung bei Hilgenfeld, Nov. Test. extra canon. IV, 66) als *Πέτρου κήρυγμα* citirt, so hätten wir es mit einer wenigstens seit der Mitte des 2. Jahrhunderts hochangesehenen Schrift zu thun, welche zwar gewiss nicht, wie Grabe (I, 62) annahm, bald nach dem Tode des Petrus, so doch vor Ignatius geschrieben sein mag und ihres dogmatischen Charakters wegen von diesem ebensogut als von Clemens Al. und von Herakleon gebraucht sein könnte. Die Benutzung der Petruslehre (oder Petruspredigt) wollte Cureton (p. 335) dadurch wahrscheinlich machen, dass Ignatius gleich nachher mit den Worten *ἐγγὺς μαχαίρας, ἐγγὺς θεοῦ* Sm. 4 an eine andere Stelle derselben Schrift anspiele, welche wir aus Greg. Naz. (opp. ed. Colon. 1690, tom. I, p. 778 C) erkennen: *κάμνουσα γὰρ ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ, φησί που θαυμασιώτατα λέγων ὁ Πέτρος* (vgl. I, 269 B nach Erwähnung der Geschichte aus Matth. 14, 28 ff. *ἐπειδὴ κάμνουσα ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ*). Die Aehnlichkeit mit dem Satz des Ignatius ist gering, und überdies wissen wir nicht, aus welchem petrinischen oder auch nur den Petrus redend einführenden Apokryphum Gregor dies genommen hat. — Es fehlen uns alle Mittel, um anzugeben, wie die Erzählung bei Ignatius (Sm. 3) und in der Petruslehre zu dem Hebräerevangelium sich verhält. Es können Petruslehre und Hebräerevangelium unabhängig von einander aus mündlicher Ueberlieferung dies geschöpft haben, und es kann Ignatius, welcher hier aus einem Buch zu citiren scheint, ebensogut in einer dritten Schrift, als in einer der beiden genannten die Geschichte gelesen haben. Selbst die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser der Petruslehre, selbst wenn diese mit der Petruspredigt identisch, also von Herakleon und Clemens schon benutzt ist, die Sache aus Ignatius geschöpft habe. Abhängigkeit des Ignatius von der Petruslehre ist mir nur deshalb wahrscheinlich, weil der auffallende Schluss seiner Mittheilung: *διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν, ηὑρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον* besonders natürlich erscheinen würde, wenn er das Vorhergehende aus einer Schrift geschöpft hätte, welche die letzten Lebensschicksale des Petrus und des Paulus erzählte. Das gilt aber von der Petruslehre, wenn sie mit der Petruspredigt und mit dem, was Pseudocyprian „praedicatio Pauli" nennt, identisch ist (cf. Hilgenf., Nov. Test. IV, 57. 61). Auf diese Quelle braucht es nicht zurückgeführt zu werden, stimmt

aber mit derselben überein, was Ignatius deutlich genug bezeugt, dass Petrus sogut wie Paulus zur römischen Gemeinde ein näheres Verhältnis gehabt habe (vgl. Buns. II, 123; Hilfenf., Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872, S. 358). Denn was sollte es sonst bedeuten, dass er den Römern (c. 4) schreibt: *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος ὑμῖν διατάσσομαι*, während er denselben Gedanken den Trallianern gegenüber c. 3 allgemeiner fasst: *ἵνα ὢν κατάκριτος ὡς ἀπόστολος ὑμῖν διατάσσωμαι*. Auch wo er sonst gegen seine Gewohnheit einen einzelnen Apostel nennt, ist es das Verhältnis desselben zu der angeredeten Gemeinde, was ihn dazu veranlasst (Eph. 12). Dass Petrus eine Zeit lang in Rom gewirkt, konnte Ignatius allerdings auch ohne schriftlichen Bericht wissen, und es wird zweifelhaft bleiben müssen, ob er seine Kenntnis der neutestamentlichen Geschichte aus der Petruspredigt oder Petruslehre bereichert hat.

Es entspricht dem Mangel an Ursprünglichkeit in Gedanken und Ausdruck, welcher den Brief Polykarps von denen des Ignatius sehr auffällig unterscheidet, dass sich dort viel mehr ausdrückliche Bezugnahmen und deutliche Anklänge an neutestamentliche und besonders auch evangelische Stellen finden. Dreimal führt er Worte Jesu als solche an. Vergleicht man das erste (*μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε, ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν, ἐλεεῖτε, ἵνα ἐλεηθῆτε, ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν*, c. 2) mit Matth. 7, 1 u. Luc. 6, 37, so stimmt der erste Satz mit Matthäus gegen Lucas; auch im letzten Satz ist die Satzform die des Matthäus, mag man bei Polykarp nach dem Uebergewicht der Zeugen *ἐν* vor *ᾧ μέτρῳ* streichen oder nicht; aber *ἀντιμετρηθήσεται* stammt aus Lucas, bei Matthäus hat es keine nennenswerthe Beglaubigung. Aber weder bei Matthäus noch bei Lucas finden sich die beiden mittleren Sätze einigermassen wörtlich wieder — Matth. 6, 14 f. oder Marc. 11, 25 f. liegen noch weit ab —, wohl aber in einem ähnlichen Convolut bei Clem. ad Corinth. I, 13. Auch die Form der Einführung des Citats und die Streichung des *ἐν* vor *ᾧ μέτρῳ* erinnert an Clemens. Die Sache liegt also so, dass Polykarp und nach ihm noch Clem. strom. I, p. 476 Pott. unter dem mitbestimmenden Einfluss des Clemensbriefes seinen Text aus Matthäus und Lucas gemischt hat, was natürlich nur bei freier gedächtnismässiger Anführung denkbar ist. — Wenigstens ein Uebergewicht des Matthäus (5, 3. 10) über Lucas (6, 20. 22) zeigt das gleich folgende Citat: *μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, wenn man auch nicht mit dem lateinischen Uebersetzer ein *spiritu* oder *in spiritu* (rg

pl) zu *pauperes* zusetzt. Es fragt sich sogar, ob der Text des Lucas hierbei irgendwie mit berücksichtigt ist; denn das gewöhnlichere *τοῦ θεοῦ* konnte Jeder mit *τῶν οὐρανῶν* vertauschen. — Die Anspielungen ans Vaterunser (c. 6: *εἰ οὖν δεόμεθα τοῦ κυρίου, ἵνα ἡμῶν ἀφῇ, ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς ἀφιέναι*; c. 7: *δεήσεσιν αἰτούμενοι τὸν παντεπόπτην θεὸν, μὴ εἰςενεγκεῖν ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν*) erinnern nicht an eins der kanonischen Evangelien vor dem andern. Dagegen zeigt die Ermahnung zum Gebet für die Feinde eine entschiedene Erinnerung an den dem Matthäus eigenthümlichen Schluss des betreffenden Abschnitts (Matth. 5, 48; cf. Pol. 12: orate . . pro persequentibus et odientibus vos . . . . ut sitis in illo perfecti). So ist auch der dritte förmlich citirte Ausspruch (c. 7: *καθὼς εἶπεν ὁ κύριος· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής*) nicht bei Lucas, sondern nur Matth. 26, 41 und Marc. 14, 38 zu finden, bei beiden so wie bei Polykarp an das Gebet um Bewahrung vor der Versuchung angeknüpft. — An die Apostelgeschichte (2, 24; vgl. Tischendorfs Note in der ed. VIII) erinnert nur der Satz: *ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου* c. 1.

Es bezeugen also Polykarp und Ignatius überwiegende Popularität unseres Matthäus, zeigen Kenntnis beider Bücher des Lucas, aber keine sichere Spur des Marcus (vgl. meinen Hermas, S. 463 f. 479).

2. Die johanneischen Schriften. Dass die ignatianischen Briefe das Evangelium des Johannes voraussetzen, muss sehr offenbar sein, wenn es von Solchen, welche die Aechtheit des Zeugen wie des bezeugten Evangeliums beanstanden, anerkannt wird, z. B. von Lipsius I, 73. Die Behauptung desselben, dass die offenbare Benutzung des Johannesevangeliums seitens des Verfassers der sieben ignatianischen Briefe die spätere Abfassung und die Unächtheit der letzteren beweise, muss man ihrem Schicksal überlassen, wenn man nicht dem fehlerhaften Kreislauf der sogenannten Kritik anheimfallen will. Die Briefe des Ignatius können aus inneren und äusseren Gründen nicht später als um 110 geschrieben sein; also ist das Johannesevangelium, welches sie voraussetzen, damals in der Kirche verbreitet gewesen. Ein unabweisbares Zeugnis für das Johannesevangelium nennt Lipsius (I, 73) mit Recht die Worte: *τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν. Οἶδεν γάρ, πόθεν ἔρχεται, καὶ ποῦ ὑπάγει.* (Phil. 7; vgl. Joh. 3, 8 [8, 14].) Wenn Schwegler (Nachapostolisches Zeitalter II, 169) urtheilte, das johanneische Wort müsse später geschrieben sein, weil es widerspreche, so

übersah er nur, was denn bei Ignatius behauptet und bei Johannes verneint sei. Es ist ein ähnlich über den kanonischen Text hinausgehender, aber nur um so sicherer ihn voraussetzender Satz, wie der bei Herm. sim. IX, 25 im Verhältnis zu Joh. 3, 3. 5; vgl. meinen Hermas, S. 474. — Auch der gereinigte Text von Rom. 7 (s. oben S. 348 f.) fordert Joh. 6, 33. 51 ff. Ohne die Voraussetzung, dass in einer Schrift von anerkannter Auctorität das Fleisch Christi als Brot Gottes zum Genuss der Gläubigen und sein Blut als Trank für sie bezeichnet war, konnte nicht so kurz der kühne Gedanke ausgesprochen werden. Allerdings liegt hier eine Vergleichung des Genusses Christi in der künftigen Seligkeit mit der kirchlichen Abendmahlsfeier vor; aber nicht die Einsetzungsworte nach Paulus oder den Synoptikern, sondern nur die Worte Jesu nach Joh. 6 haben den Sprachgebrauch schaffen können, nach welchem die σάρξ Christi das Object des Abendmahlsgenusses ist (vgl. Sm. 7; Phil. 4; Justin. apol. I, 66). Johanneisch ist aber auch der ganze Zusammenhang in Rom. 7. Schon der Gegensatz des unaufhörlichen Genusses von Gottes Brot und Trank zu vergänglicher Speise und irdischer Lust muss an den Ausgangspunct der johanneischen Rede erinnern. Die τροφὴ φθορᾶς des Ignatius ist die βρῶσις ἀπολλυμένη bei Johannes 6, 27. Der vorhergehende Vergleich des im Christen wohnenden, redenden und zum ewigen Leben rufenden Geistes mit einer im Innern des Menschen befindlichen Wasserquelle (s. oben S. 561) stammt aus Joh. 4, 14, wohin sich schon der Interpolator des 4. Jahrhunderts weisen liess, indem er ἁλλόμενον statt λαλοῦν schrieb. Die Dunkelheit der Schlusssätze des ignatianischen Kapitels, die Kürze, in der hier die bedeutsamsten Gedanken nur gestreift werden, die kühne Mischung von bildlichem und eigentlichem Ausdruck setzt Leser voraus, für welche alles dies Reminiscenzen waren und welche ebenso wie der Leser des 4. Jahrhunderts die Absicht des Verfassers, an klassische Stellen des Johannesevangeliums zu erinnern, verstanden. — Wenn Ignatius nicht in einer Schrift von massgebender Auctorität Christus als Logos bezeichnet und zugleich seine Ewigkeit bezeichnet gefunden hätte (Joh. 1, 1 ff.), so würde nach aller Analogie antihäretischer Polemik seine Bestreitung der häretischen Logoslehre nicht so affirmativ lauten wie Mgn. 8 (s. oben S. 382 f. und S. 471 f.). — Ausserdem ist es noch eine Menge von Berührungen mit dem Sprachgebrauch des Johannesevangeliums, welche sich am bequemsten aus Abhängigkeit von demselben erklären. Das beharrliche ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Rom. 7; Eph. 17. 19; Mgn. 1; Tr. 4) hat im Neuen Testament nur an ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου

Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11 seine zutreffende Parallele. Nicht allein die Energie, mit welcher Ignatius die Gottheit Christi hervorhebt, auch die bestimmte Form des Bekenntnisses zu ihr *ὁ θεός μου* Rom. 6 klingt johanneisch Joh. 20, 28; und gewiss ist das *τοῦ μόνου υἱοῦ αὐτοῦ* Rom. inscr. ganz „im Sinn des johanneischen *μονογενής*“ (Lips. I, 29) zu verstehen. Die auffällige Verbindung *υἱοῦ πατρός* Rom. inscr. findet man 2 Joh. 3 wieder. Das *ἐν σαρκὶ γενόμενος* Eph. 7 (vgl. das *ἐν σαρκί* Sm. 1. 3) berührt sich nahe mit 1 Joh. 4, 2 f. (vgl. 2 Joh. 7) mit einer Stelle, welche Polykarp unverkennbar wiedergibt c. 7, *πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός-ἐστιν*. Der Gedanke, dass gerade der Kreuzestod Jesu den Heiden das Heil zugewandt habe (s. oben S. 459), erinnert an Joh. 12, 32 (vgl. 3, 14 f.; 11, 52). Der johanneische Gedanke, dass Christus zu der Höhe, zu welcher er durch die Kreuzigung erhoben werde, die Menschen emporziehe, hat wohl die bildliche Redeweise erzeigt: *ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστιν σταυρός*, Eph. 9, und bei Eph. 15 fin. muss man an Joh. 14, 21 denken. Ignatius hat es richtig auf die Parusie bezogen. — Die Zeugnisse des Ignatius und des Polykarp ergänzen sich gegenseitig. Polykarps Brief, in welchem eine deutliche Spur des Johannesevangeliums nicht zu finden ist, bestätigt, was man aus den ignatianischen Briefen nicht sicher schliessen kann, dass damals wenigstens der erste Brief des Johannes in Asien bekannt war, wie schon früher in Rom. Nachklänge der Apokalypse dagegen sucht man bei beiden vergeblich (vgl. meinen Hermas, S. 476).

3. Geschichte und Briefe des Paulus. Es mag durch die Lage des Ignatius einerseits und durch die Adresse des Polykarpbriefs andrerseits veranlasst sein, dass bei beiden von Paulus ziemlich häufig namentlich die Rede ist, während Petrus nur einmal neben Paulus (Rom. 4; gar nicht in Betracht kommt Sm. 3), Johannes aber gar nicht erwähnt wird. Nur mitgemeint kann der Letztere sein, wenn Ignatius den Ephesern nachrühmt, dass sie stets mit den Aposteln verkehrt oder mit ihnen im Einklang gewesen seien (Eph. 11, wo die Lesart zwischen *συνῆσαν* A G^2 L^2 und *συνῄνεσαν* G^1 L^1 schwankt). Paulus wird von Polykarp als leuchtendes Beispiel einer auch im Martyrium bewährten Geduld unter den Aposteln besonders genannt c. 9. Seine eigene Reise erinnert den Ignatius an die Reise des Paulus an Ephesus vorüber nach Rom. Bei den Worten: *πάροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων* Eph. 12 muss er, wie das Weitere zeigt (*Παῦλον συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου,*

τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι), an Paulus wenigstens mitgedacht haben. Wahrscheinlich denkt er nur an Paulus und an sich selbst, wenn er die Epheser als den Punct bezeichnet, an welchem der Weg derjenigen, welche um Gottes willen getödtet werden, vorbeiführt. Ephesus selbst hat Ignatius nicht berührt; aber nahe daran vorbei ist er gekommen, ebenso wie Paulus nach Act. 20, 16—38. Für Paulus war Milet, was Smyrna für Ignatius. Dass Paulus zunächst nach Jerusalem und von da erst nach Rom kam, hinderte die vergleichende Zusammenstellung nicht; beide kamen auf dem Weg zum Martyrium in Rom an Ephesus vorüber. Nur der Misverstand des Wunsches des Ignatius, als ob er noch weitere Berührungspuncte mit der Reiseroute des Paulus sich wünsche (s. oben S. 42 f.), hätte dadurch ferngehalten sein müssen. Darf man annehmen (s. vorher S. 600), dass Ignatius die Kunde von der Reise des Apostels aus der Apostelgeschichte geschöpft hat, so liegt es auch sehr nahe, durch das Παύλου συμμύσται an des Apostels dortige Beschreibung seiner rückhaltlosen Verkündigung des ganzen Heilsrathschlusses Gottes (V. 20. 27) sich erinnern zu lassen, was jedenfalls angemessener ist, als die Berufung auf den Epheserbrief, in welchem Paulus dieser Gemeinde das Mysterium Christi veranschaulicht habe (Eph. 3, 3 sq.; Pears. III, 38). Es hängt diese Erklärung mit der Meinung zusammen, dass Ignatius in den gleich folgenden Worten sich ausdrücklich auf den paulinischen Epheserbrief berufe. Aber ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ kann erstlich nicht heissen „im ganzen Brief" (so nach Pears. II, 118 sq.; III, 38 noch Denzinger, S. 55 f.). Die z. B. bei Kühner, ausf. Gramm. II, 546, Anm. 8 genannten Beispiele sind nicht vergleichbar, und in Eph. 5, würde πάσης ἐκκλησίας, auch wenn der Artikel nicht durch ein blosses Versehen von Voss ausgefallen wäre, immer nur heissen „einer ganzen Gemeinde". Ferner müsste unter den paulinischen Briefen derjenige, in welchem Paulus von Anfang bis zu Ende der Epheser gedacht habe, doch erst genannt sein. Aber auch wenn der Brief, welcher im Kanon πρὸς Ἐφεσίους überschrieben ist, angegeben wäre, könnte man mit dem, was von ihm gesagt wäre, nicht zurechtkommen. Denn μνημονεύει ὑμῶν kann doch nicht heissen: er lobe sie (so Pears. II, 119; ähnlich Kirchhofer, Quellenkunde, S. 212), was dann zum Gegensatz haben soll, dass er in Briefen an andere Gemeinden Lob und Tadel mische, oder er bete für sie (so nach G² Denzinger, welcher mit Unrecht ausser 3, 13—21 in 1, 16—23 ein langes Gebet für die Epheser findet), oder gar: er schreibe an sie, und rede zu ihnen (so Voss ad Rivet.,

p. 4 cf. p. 16), als ob Paulus anderer Gemeinden nur in halben Briefen in diesem Sinne gedacht hätte, und als ob er an die Thessalonicher und die Korinther nicht mehr als je einen Brief gerichtet hätte. Ignatius sagt nicht mehr und nicht weniger, als dass Paulus in jedem Briefe der Epheser in Christo gedenke, d. h. die Epheser als Christen oder die ephesischen Christen erwähne. Der Zweck dieser Bemerkung ist kein andrer als der der übrigen Aussagen über die ephesische Gemeinde, ihre Berühmtheit in der Geschichte der christlichen Kirche hervorzuheben. Sie ist „weltberühmt" Eph. 8. Mit den Aposteln, die dort, wie Jeder weiss, verkehrt haben, haben die Epheser stets im Einklang gestanden Eph. 11; Paulus insbesondere hat Jahr und Tag unter ihnen gewirkt und kein Geheimnis christlicher Erkenntnis für sich behalten; und Jeder weiss von der Reise, die ihn voller Ahnung seines Endes an Ephesus vorüber nach Jerusalem und Rom führte. Wüsste Ignatius, dass Paulus einen Brief gerade an diese Gemeinde gerichtet habe, so würde man allerdings erwarten, dies in diesem Zusammenhang erwähnt zu finden, wie es der Interpolator gelegentlich nicht unbemerkt lässt (s. oben S. 121). Ignatius wird also nichts davon wissen und erinnert statt dessen daran, dass die Leser der paulinischen Briefe darin oft genug Ephesus und ephesische Christen erwähnt finden. Der Ausdruck ist hyperbolisch, wie Vieles bei Ignatius. aber doch ziemlich unanstössig, wenn man bedenkt, dass es sich hier gar nicht um Lob oder Tadel, sondern um die geschichtliche Berühmtheit der ephesischen Gemeinde als einer uralten paulinischen Stiftung handelt. Sie stand in dieser Hinsicht einzig da unter den fünf asiatischen Gemeinden, an welche Ignatius schrieb. Von Ephesus aus schrieb Paulus an die Galater und die Korinther (1 Kor. 16, 8); von den ephesischen Christen bestellt er Grüsse Gal. 1, 2; 1 Kor. 16, 19f.; als Ort eines gefährlichen Kampfes in der Ausübung seines Berufes nennt er Ephesus 1 Kor. 15, 32; dem Timotheus hat er diese Gemeinde befohlen 1 Tim. 1, 3; Verdienste des Ephesers Onesiphorus um die dortige Gemeinde wie um den Apostel selbst erwähnt er 2 Tim. 1, 16—18 und lässt seine Familie grüssen 4, 19; den Epheser Trophimus (Act. 21, 29) erwähnt er 2 Tim. 4, 20, und von den Reisen des wahrscheinlich auch der ephesischen Gemeinde angehörigen Tychicus nach Ephesus und anderen Orten im Dienst des Apostels las man mehrfach Kol. 4, 7; Eph. 6, 21 f.; Tit. 3, 12; 2 Tim. 4, 12. Demnach wurde jeder Leser der paulinischen Briefe oft genug daran erinnert, dass Ephesus eine der ältesten Christengemeinden sei.

Aehnlichen Anstoss haben mehrere den Paulus betreffende

Bemerkungen Polykarps gegeben. Auch bei diesem zeigt sich ein lebhafter Sinn für die geschichtliche Ehrwürdigkeit derjenigen Gemeinden, deren Geschichte in die Anfänge der apostolischen Mission hinaufreicht. Man vgl. c. 1: *ὅτι ἡ βεβαία τῆς πίστεως ὑμῶν ῥίζα, ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων, μέχρι νῦν διαμένει* mit Clem. ad Corinth. I, 47: *τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν.* Indem er wie Clemens und Ignatius die durch verschiedene Generationen hindurchgehende Gemeinde eines Orts als eine moralische Person betrachtet, sieht er einen sonderlichen Beweggrund zu würdigem Verhalten und einen sonderlichen Grund zur Betrübnis über das Gegentheil in der Berühmtheit einer Gemeinde, wie die zu Philippi, an welcher Paulus gearbeitet, mit welcher Paulus in brieflichem Verkehr gestanden, und welche er vor allen anderen Gemeinden gerühmt habe, und dies zu einer Zeit, in welcher andere Gemeinden, wie die zu Smyrna, noch gar nicht existirten (c. 11; vgl. oben S. 504 f.). Nach dem unzweifelhaften Sinn des bisher Wiedergegebenen muss der dunkle Satz: „qui estis in principio epistolae (rg ecclesiae) ejus" erklärt oder corrigirt werden. Ersteres scheint mir nicht möglich. Höchst fremdartig würde es doch jedenfalls sein, wenn Polykarp, der nirgendwo geistreich wird, seinen Lesern zumuthete, sie sollten sich sofort an 2 Kor. 3, 2 f. erinnern und aus dem Umstand, dass Paulus aus sehr eigenthümlichem Anlass die korinthische Gemeinde seinen Brief nennt, schliessen, dass Polykarp unter der epistola Pauli die Gesammtheit der von ihm gestifteten Gemeinde verstanden haben wolle, und daraufhin sein räthselhaftes Wort dahin verstehen, dass die Philipper in diesem sogenannten Brief des Paulus voranstünden (so Hofmann, Neues Testament IV, 3, 101; vgl. schon Nolte bei Hefele z. d. St.). Es ist nicht einmal denkbar, dass das *ecclesiae*, welches rg bietet, eine Interpretation des so verstandenen *epistolae* sein sollte; das würde eine Denkarbeit des Schreibers voraussetzen, bei der es ihm auch nicht hätte verborgen bleiben können, dass eben nur der bildliche Ausdruck und nicht der eigentliche die Redensart zulasse: „im Anfang desselben sein". Es wird also vielmehr ein unbequemer Ausdruck zu Grunde liegen, der von einem Schreiber so, vom anderen anders ersetzt wurde. Bedenkt man den Charakter dieser lateinischen Uebersetzung, welche z. B. c. 1 *ἐξ ἀρχαίων καταγγελλομένη χρόνων* durch *a principio* wiedergibt (s. auch oben S. 502 f.), und vergleicht man, was die viel tüchtigeren Uebersetzer beider Recensionen des Ignatius aus *ἀρχεῖα* Phil. 8 gemacht haben, so gewinnt man die Freiheit, nach Zusammenhang und sonstiger Wahrscheinlichkeit den unverständlichen Text be-

liebig zu ändern. Mir ist am wahrscheinlichsten, dass ursprünglich geschrieben war *οἵτινές ἐστε ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου αὐτοῦ.* Das war ein wenig sonderbar geredet und wurde daher nicht unangetastet gelassen. Bezieht sich aber Polykarp in dem gleich folgenden Satz auf das im Philipperbrief selbst niedergelegte Lob des Paulus, so wird ihm auch hier schon Phil. 4, 15 vorgeschwebt haben: *οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππήσιοι, ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως εἰ μὴ ὑμεῖς μόνοι* (vgl. zum Ausdruck auch Clem. ad Corinth. I, 47 init.). Wir haben hieran wie an Ign. Eph. 12 Beispiele von Verwerthung der paulinischen Briefe zu geschichtlichen Zwecken. Der Vorstellung des Ignatius und des Polykarp drängt sich bei dem Gedanken an Gemeinden wie die zu Ephesus und Philippi sofort auf, was sie laut dem Zeugnis der paulinischen Briefe schon in frühester apostolischer Zeit gewesen waren. Aber nicht alle geschichtliche Kenntnis von Paulus und seiner Zeit brauchte damals auf diesem Wege gewonnen zu werden. Dass Petrus in Rom gewesen (Rom. 4; s. S. 603), dass die Gemeinde zu Smyrna erst nach der Zeit des Paulus gestiftet worden (Pol. ad Phil. 11), konnte man aus mündlicher Ueberlieferung wissen. So ist es mir auch nicht wahrscheinlich, dass Polykarp nur aus Phil. 3, 1. 18 erschlossen haben sollte, dass Paulus mehrere Briefe an die Philipper geschrieben habe (so Hofmann, Neues Testament, IV, 3, 102). Er spricht es zu sehr als notorische Thatsache aus, als dass man es für ein Ergebnis exegetischer Forschung gelten lassen könnte. Ueber den Sinn der Worte (*ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν*, Pol. 3) kann man nicht zweifelhaft sein. Es widerspricht nicht bloss dem überwiegenden Sprachgebrauch, sondern auch der Ausdrucksweise Polykarps selbst (c. 13 s. oben S. 293), wenn man unter dem pluralischen *ἐπιστολάς* nur den einen uns erhaltenen Brief des Paulus an die Philipper versteht. Aber es ist nicht bloss die Thatsache wiederholter Correspondenz zwischen Paulus und den Philippern wahrscheinlich (vgl. Hofmann, Neues Testament, I, 360), sondern auch das ist unbedenklich, dass um 110 in Philippi andere Philipperbriefe des Paulus ausser dem einen, den wir besitzen, vorhanden waren. Polykarp schrieb seinen Brief zu einer Zeit, in welcher Briefe des Paulus noch verloren gehen konnten, weil man von der später aufgekommenen Meinung frei war, dass Alles, was ein Apostel geschrieben, in die Sammlung kirchlicher Vorlesebücher gehöre und in der Kirche verbreitet werden müsse. Polykarp konnte die Philipper auffordern, in

die Briefe hineinzublicken, welche Paulus an sie gerichtet, wenn er selbst auch nur den einen kannte, der in der Kirche verbreitet war. Dass er diesen gelesen, zeigte sich schon. Er hat aus Phil. 3, 18 seine *inimici crucis* c. 12. An Phil. 2, 18 erinnert auch mehr als an Gal. 2, 2 oder 1 Kor. 9, 26 das *οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ᾽ ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ* c. 9. Bei Ignatius erinnert das *μηδὲν κατὰ ἐριθείαν πράσσοντες* Phil. 8 an Philipp. 2, 3, und an Philipp. 2, 17 viel mehr als an 2 Tim. 4, 6 der Satz *πλέον μοι μὴ παράσχησθε τοῦ σπονδισθῆναι θεῷ, ὡς ἔτι θυσιαστήριον ἕτοιμόν ἐστιν κ. τ. λ.* Rom. 2.

Von allen paulinischen Briefen hat der erste Korintherbrief die stärksten Zeugnisse der Popularität im nachapostolischen Zeitalter für sich. Es ist bekannt, wie ihn Clemens von Rom verwerthet, und gerade aus ihm nimmt Polykarp den einzigen Satz, den er mit einem „sicut Paulus docet“ ausdrücklich auf seinen Urheber zurückführt (c. 11 aus 1 Kor. 6, 2; s. oben S. 502). Aus 1 Kor. 6, 9. 10 stammt *οὔτε πόρνοι οὔτε μαλακοὶ οὔτε ἀρσενοκοῖται βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν* c. 5. Ignatius hat diesen Brief mit Vorliebe — wenn man den Ausdruck nicht misverstehen will — nachgeahmt. Die Folge der Sätze *ἐκεῖνοι ἀπόστολοι . . . ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι* Rom. 4 weist ebenso bestimmt auf 1 Kor. 9, 1, wie das gleich folgende *ἀπελεύθερος Ἰησοῦ* auf 1 Kor. 7, 22. Aus 1 Kor. 4, 4 ist Rom. 5 *ἀλλ᾽ οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι* genommen. Die Selbstbezeichnung als *περίψημα* im Verhältnis zu den Ephesern Eph. 8 und zum Kreuz Eph. 18 ist Nachbildung des misverstandenen paulinischen Ausspruchs 1 Kor. 4, 13; ähnlich verhält sichs mit Rom. 9 im Verhältnis zu 1 Kor. 15, 8 f. (s. oben S. 403), nur dass hier die Abhängigkeit von Paulus über allem Zweifel steht. Was Mgn. 10 von Sauerteig und neuem Teig gesagt ist, geht trotz der Abweichung auf 1 Kor. 5, 7 f. zurück. Die Aussagen über das Abendmahl Eph. 20; Phil. 4 erinnern besonders an 1 Kor. 10, 16 f.; und wenn 1 Kor. 9, 16 *χάρις* statt *καύχημα* gelesen wird, ist eine paulinische Redensart in *χάρις σοι οὐκ ἔστιν* ad Pol. 2 wiederholt, wie auch der uneigentliche Gebrauch von *θηριομαχῶ* Rom. 5 aus 1 Kor. 15, 32 um so wahrscheinlicher entlehnt ist, als die dortige Argumentation des Apostels V. 30 ff. wiederholt bei Ignatius nachklingt (Tr. 10; Sm. 4). Der von der Thorheit der Kreuzespredigt handelnde Abschnitt 1 Kor. 1, 17 ff., besonders V. 18. 23. 26 liegt dem Anfang von Eph. 18 zu Grunde und noch der Anfang des 19. Kapitels bewegt sich in demselben paulinischen Gedankenkreis 1 Kor. 2, 8 (vgl. Baur II, 36). Dahingegen ist das Citat aus 1 Kor. 1, 10 in Eph. 2 eine

spätere Glosse (s. oben S. 441). — Viel undeutlicher sind jedenfalls die Spuren des 2. Korintherbriefs. Die Beziehung Polykarps auf 2 Kor. 3, 2 erschien sehr zweifelhaft S. 609. Zu Pol. 6: *προνοοῦντες ἀεὶ τοῦ καλοῦ ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* pflegt man neben Röm. 12, 17 auch 2 Kor. 8, 21 anzuführen. Im selben Kapitel mag auf die Worte *πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ἕκαστον ὑπὲρ ἑαυτοῦ λόγον δοῦναι* 2 Kor. 5, 10 einen untergeordneten Einfluss geübt haben wegen *τοῦ Χριστοῦ* statt *τοῦ θεοῦ*, die eigentliche Grundstelle ist aber Rom. 14, 10. 12; cf. Tert. adv. Marc. V, 14 extr. Bei Ignatius findet sich nur eine später eingeschobene Anführung von 2 Kor. 4, 18 in Rom. 3 (s. oben S. 559).

Der Epheserbrief, welcher schon am Ende des 1. Jahrhunderts in Rom auch wenig gebildeten Christen genau bekannt war (vgl. meinen Hermas, S. 412 ff. 478), ist auch dem Polykarp bekannt gewesen. Aus Eph. 2, 8 f. stammt *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, οὐκ ἐξ ἔργων* c. 1, was an Clem. ad Corinth. I, 32 wohl nur deshalb erinnert, weil auch dort der paulinische Epheserbrief zu Grunde liegt. Mag man ferner den dunkeln Anfang von c. 12 (s. oben S. 506) emendiren, wie man will, die Thatsache, dass die beiden Sätze: „irascimini et nolite peccare“ und „sol non occidat super iracundiam vestram“ wörtlich mit Eph. 4, 26 (Vulgata) übereinstimmen, lässt nicht daran zweifeln, dass Polykarp aus dieser Stelle schöpft, obgleich er den ersten Satz auch aus Ps. 4, 5 gewinnen konnte. Auch Ignatius kennt den Epheserbrief, aber nicht als einen an die ephesische Gemeinde gerichteten Brief. Das zeigte sich gerade an der Stelle (Eph. 12), an welcher man eine ausdrückliche Bezugnahme auf den ganzen Epheserbrief hat finden wollen (s. S. 607). Das muss auch mistrauisch machen gegen die Beobachtung von Bunsen (I, 85), dass der Eingang des paulinischen Epheserbriefs im Eingang des ignatianischen Epheserbriefs nachgeahmt sei. Daraus scheint dann unweigerlich zu folgen, dass schon Ignatius jenen Brief mit der Ueberschrift oder Unterschrift *πρὸς Ἐφεσίους* gekannt habe. Aber wenn man das *τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ* Eph. inscr. auf Eph. 1, 3 glaubt zurückführen zu müssen, so sollte man auch nicht unbemerkt lassen, dass das *τῇ εὐλογημένῃ ἐν χάριτι θεοῦ πατρὸς* Mgn. inscr. wenigstens den gleichen Anspruch erheben könnte. Die Zurückführung des Christenstandes der Epheser auf das *θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* Eph. inscr. erinnert nicht stärker an Eph. 1, 5, als das Aehnliche, was Rom. inscr. zu lesen ist; ja der dortige Zusammenhang weist noch entschiedener auf die paulinischen Sätze, wenn man sich durch das *ἠγαπημένῃ καὶ πεφωτισμένῃ κ. τ. λ.* (s. oben S. 557) an

das paulinische ἐν ἀγάπῃ προορίσας erinnern lässt. Es bleibt an Beziehungen zwischen den Eingängen der beiden Epheserbriefe nur dies, dass in beiden von Prädestination (προορίζειν) und Erwählung (ἐκλέγεσθαι) die Rede ist. Aber gerade die eigenthümlichsten Gedanken des Ignatius, dass die Erwählung durch das Leiden Christi vermittelt sei, und dass die „Einzelgemeinde als solche Object der Prädestination sei, haben im paulinischen Epheserbrief keine Grundlage. Es lässt sich also nur sagen, dass auch in Eph. inscr. einige nicht sehr deutliche Anklänge an den paulinischen Epheserbrief sich finden. Solcher halbdeutlichen Anklänge finden sich noch manche. Auf Eph. 1, 6 mag zurückgehn das τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ Sm. inscr. vgl. meinen Hermas, S. 414. An Eph. 4, 4—6 erinnert Mgn. 7, an Eph. 6, 11—17 wegen der Worte πανοπλία und περικεφάλαια ad Pol. 6. Die Ermahnung an die Ehemänner ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν ad Pol. 5 wird mit Recht ziemlich allgemein auf Eph. 5, 25 zurückgeführt, wohingegen das sehr wörtliche Citat aus Eph. 5, 2 in Eph. 1 eine Glosse des Interpolators und Anderer, die ihm folgten, ist (s. oben S. 563). Wir sehen aus Polykarp ohnedies deutlich genug, dass der paulinische Epheserbrief um 110 zu den fleissig gelesenen gehörte.

Was bei einem Fälscher um 140 oder 170 kaum vermeidlich gewesen wäre, welcher Briefe an Gemeinden verfertigte, an welche auch Paulus geschrieben hatte, das vermisst man auch im Verhältnis des ignatianischen Römerbriefs zum paulinischen. Eine Anspielung an diesen ist gerade im Römerbrief des Ignatius nicht zu finden, geschweige denn eine Nachahmung. Es konnte sogar behauptet werden, Ignatius und Polykarp hätten den paulinischen Römerbrief gar nicht gekannt (Schmidt, Bibliothek für Kritik und Exegese II, 16); und in der That finde ich bei Polykarp nichts ausser den S. 612 genannten Anklängen und bei Ignatius nur Sm. 1 (τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, cf. Eph. 20) eine wahrscheinliche Anspielung an Röm. 1, 3 f. Nicht viel besser stehts mit dem Galaterbrief. Das in ganz anderem Zusammenhang vorkommende ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν Sm. 9 ist zu wenig charakteristisch, um ernstlich an Gal. 6, 10 zu erinnern. Eher möchte Gal. 1, 1 dem zu Grunde liegen, was Ignatius Phil. 1 vom Bischof der Philadelphener sagt: οὐκ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπων κεκτῆσθαι τὴν διακονίαν. Polykarp hat aus Gal. 6, 7 dem paulinischen Zusammenhang entsprechend εἰδότες ὅτι θεὸς οὐ μυκτηρίζεται entlehnt c. 5, und Gal. 4, 26 könnte, zumal wenn man da schon damals das

zweifelhafte *πάντων* las, einigen Einfluss geübt haben auf das, was Pol. 3 von der *πίστις* gesagt ist: *ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν.* — An die Thessalonicherbriefe erinnert eigentlich nur das „et non sicut inimicos tales existimetis“ Pol. 11 vgl. 2 Thess. 3, 15; denn das *προσευχαῖς σχόλαζε ἀδιαλείπτοις* ad Pol. 1 ist selbst dann, wenn das Attribut ursprünglich im Text stand (s. oben S. 196), kaum als Anspielung an 1 Thess. 5, 17 zu bezeichnen.

Dass Polykarp den ersten Timotheusbrief gelesen hat, liegt auf der Hand. Vgl. Pol. 4: *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν κ. τ. λ.* mit 1 Tim. 6, 10 u. 7. Daher mag auch die Ermahnung: orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus c. 12 aus 1 Tim. 2, 2 geflossen sein, s. oben S. 496. Unpassend dagegen scheint es mir, sich für das eine Wort *συμβασιλεύσομεν* c. 5 auf 2 Tim. 2, 12 zu berufen. Auch die Anklänge an Stellen der Pastoralbriefe in c. 2. 7 sind nicht deutlich. Dahingegen fusst Ignatius mit seinem *μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς, ἀνωφελέσιν οὖσιν* Mgn. 8 ganz und gar auf 1 Tim. 1, 4 (vgl. 4, 7; Tit. 1, 14) und Tit. 3, 9. Auch das Wort *ἑτεροδιδασκαλεῖν* ad Pol. 3 theilt er mit 1 Tim. 1, 3; 6, 3 und die Bezeichnung der verführerischen Thätigkeit der Irrlehrer *αἰχμαλωτίζειν* Eph. 17; Phil. 2 mit 2 Tim. 3, 6. Die Einräumung, welche man kirchlicher Seits der häretischen Ueberschätzung des Alten Testaments zu machen hat, erinnert durch die Form, in welcher sie Phil. 9 auftritt: *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς* und *πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν,* an 1 Tim. 1, 8. Es ist ferner kaum denkbar, dass zwischen der Bezeichnung der Geistlichen als *προκαθήμενοι εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας* Mgn. 6 und Tit. 2, 7: *σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀφθορίαν* kein Zusammenhang bestehen sollte. Der Ausdruck *ἐπαγγέλλεσθαι θεοσέβειαν* 1 Tim. 2, 10 kehrt wieder Eph. 14 in *πίστιν ἐπαγγέλλεσθαι* und *ἐπαγγέλλεσθαι Χριστιανὸς εἶναι.* Die oben S. 608 ausgesprochene Vermuthung, dass die Hyperbel in Eph. 12 auch auf Stellen der Pastoralbriefe fusse, war demnach berechtigt.

4. Andere neutestamentliche Briefe. Die Art, wie Ignatius (Phil. 9: *κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεύς, ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ*) und Polykarp (c. 12: ipse sempiternus pontifex, Dei filius, Jesus Christus) von Christus als Hohempriester wie von einer allbekannten Sache reden, erklärt sich am bequemsten durch die Annahme, dass sie den Hebräerbrief kannten, der schon erheblich

früher in Rom eifrig gelesen wurde (s. meinen Hermas, S. 439 ff.). — Besonders deutlich ist die Benutzung des ersten Petrusbriefes bei Polykarp. Schon Euseb sagte h. e. IV, 14, 9: *ὅ γέ τοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ γραφῇ, φερομένῃ εἰς δεῦρο, κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς.* Von der Grussüberschrift mag es zweifelhaft bleiben, ob sie nur Nachbildung der Grussüberschrift des Clemensbriefes ist, oder ob sich Polykarp gleichzeitig einer Abhängigkeit von 1 Petr. 1, 2 bewusst war. Aber unmittelbar an eine Reminiscenz aus der Pfingstpredigt des Petrus (c. 1, s. S. 604) schliesst sich an: *εἰς ὃν οὐκ ἰδόντες πιστεύετε, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ.* Sollten auch die Worte *πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε* ebenso wie die Zusätze des lateinischen Uebersetzers als Glosse zu streichen sein (s. Dressels Note), so bleibt doch die Abhängigkeit von 1 Petr. 1, 8 deutlich. An 1 Petr. 1, 12 erinnern die gleich folgenden Worte *εἰς ἣν πολλοὶ ἐπιθυμοῦσιν εἰςελθεῖν*, und c. 2 beginnt mit den Worten aus 1 Petr. 1, 13: *διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας ὑμῶν δουλεύσατε κ. τ. λ.* Nach kurzer Unterbrechung folgt *πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν* aus 1 Petr. 1, 21. Es besteht also bis dahin ein förmlicher Parallelismus beider Briefe. Aber auch weiterhin stammt aus 1 Petr. 3, 9 *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ, ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας* Pol. 2, aus 1 Petr. 2, 11 *πᾶσα ἐπιθυμία κατὰ τοῦ πνεύματος στρατεύεται* Pol. 5, aus 1 Petr. 2, 21 f. 24 in umgekehrter Ordnung *ὃς ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ ξυλόν, ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ* und *τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε* Pol. 8, aus 1 Petr. 2, 12 conversationem vestram irreprehensibilem habentes in gentibus Pol. 10, aus 1 Petr. 4, 7 *νήφοντες πρὸς τὰς προςευχάς* c. 7. — Bei Ignatius sind die Beziehungen auf den ersten Petrusbrief wieder versteckter. Das *δι᾽ ὀλίγων γραμμάτων αἰτοῦμαι ὑμᾶς* Rom. 8 und *δι᾽ ὀλίγων ὑμᾶς γραμμάτων παρεκάλεσα* ad Pol. 7 erinnert allerdings an 1 Petr. 5, 12, und ich verstehe nicht, warum z. B. Dressel statt dessen Gal. 6, 11 citirt, und warum Bunsen I, 40 hierin eine ungeschickte Compilation aus beiden Stellen fand. Es wird Eph. 5 Prov. 3, 34 mit dem aus Jakob. 4, 6 und 1 Petr. 5, 5 (vgl. Clem. ad Corinth. I, 30 und meinen Hermas, S. 447) bekannten *ὁ θεός* statt *κύριος* der LXX angeführt; die Quelle für Ignatius ist aber der Brief des Petrus, denn nur hier dient das Citat wie bei Ignatius zur Begründung einer Ermahnung, sich den Vorstehern unterzuordnen und die Gemeindeeinheit zu bewahren. Die Vor-

stellung von Gott oder Christus als Bischof und Hirte der Kirche (Sm. 8; Rom. 9) berührt sich zunächst mit 1 Petr. 2, 25; 5, 4.

Von den Briefen des Jakobus und Judas und dem zweiten Petrusbrief finde ich weder bei Polykarp noch bei Ignatius eine Spur. Nur sachliche Uebereinstimmungen mit Jak. 2, 14 ff.; 3, 1 liegen in Eph. 14. 15. Ebenso verhält sichs mit der Erinnerung an die *μακροθυμία τοῦ θεοῦ* Eph. 11 und 2 Petr. 3, 15 und mit dem Lob des Paulus bei Pol. 3 und in 2 Petr. 3, 15.

Das Ergebnis ist dieses. An den Briefen des Ignatius und Polykarps haben folgende Schriften des Neuen Testaments ein zuverlässiges Zeugnis ihres Einflusses auf das kirchliche Denken und Reden, von den Evangelien: 1) Matthäus, 2) Johannes; vom Werk des Lukas nur die Apostelgeschichte; von den paulinischen Briefen: 1) der erste Korintherbrief, 2) Philipper, 3) Epheser, 4) erster Brief an Timotheus, 5) Galaterbrief; von den katholischen Briefen: 1) der erste des Petrus, 2) der erste des Johannes. Zweifelhaft bleibt die Bezeugung des Römerbriefs, des zweiten an die Korinther, desjenigen an Titus und des Hebräerbriefs.

5. Der Korintherbrief des Clemens und der Hirte des Hermas. Schon oben S. 313 zeigte sich, dass dem Ignatius Schriften bekannt waren, in welchen die römische Gemeinde auswärtigen Christen lehrend gegenübergetreten war. Die Aeusserungen, welche nach Ignatius Rom. 3 darin enthalten gewesen sein müssen, finden wir in dem Briefe, welchen die römische Gemeinde durch Clemens an die Korinther richtete, und in dem Hirten des Hermas, welcher durch Vermittlung desselben Vorstehers der römischen Gemeinde an die auswärtigen Gemeinden gelangte. Dadurch allein schon ist erwiesen, dass Ignatius eine der beiden Schriften oder beide gekannt hat. Das muss auch denjenigen für wahrscheinlich gelten, welche die Briefe des Ignatius kurz vor oder nach der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben denken. Jünger sind sie dann jedenfalls als der Brief des Clemens und der Hirte des Hermas. Sie sind aber auch etwa 12 Jahre jünger als diese, wie ich bewiesen zu haben meine, um 96—100 verfassten römischen Schriften, wenn sie ein ächtes Werk des Ignatius und um 110 geschrieben sind. Steht Letzteres nunmehr so fest, wie es mir scheint, so haben jene römischen Schriften an den Briefen des Ignatius und Polykarp ein Zeugnis, welches vollends unzweifelhaft macht, dass geraume Zeit vor 110 die Verbreitung des

Clemensbriefs von Korinth aus und des Hirten des Hermas von Rom aus begonnen hat.

Zuerst meines Wissens hat Uss. adnot. p. 1 darauf hingewiesen, dass Polykarp sich in Gedanke und Ausdruck vielfach an den Brief des Clemens anschliesse. Da Polykarp mit seinem Presbyterium, also im Namen seiner Gemeinde an die Philipper schrieb, musste es ihm naheliegen, dieses, soviel wir wissen, erste in weiteren Kreisen bekannt gewordene Schreiben einer Gemeinde an die andere sich zum Muster zu nehmen. Schon in der Grussüberschrift hat Polykarp, auch wenn er das älteste Vorbild aller ähnlichen Formen (vgl. 2 Petr. 1, 2; ep. Smyrn. inscr.; constit. apost. init.), nämlich 1 Petr. 1, 2 im Gedächtnis gehabt haben sollte, sichtlich den Clemensbrief nachgeahmt. Es können nicht zufällig bei beiden die Worte entstanden sein: *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ . . . ἔλεος* (bei Clemens Lücke) *ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ* (Cl. *ἀπὸ*) *θεοῦ παντοκράτορος* (Cl. *παντ. θ.*) *καὶ* (Cl. *διὰ*) *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Pol. add. *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*) *πληθυνθείη*. In dem evangelischen Citat c. 2 verrieth Polykarp deutlich Abhängigkeit von Clemens, und die Art, wie er die philippische Gemeinde an ihre Urgeschichte erinnert, ist geradezu Nachahmung des gleichen Verfahrens im Brief des Clemens (s. oben S. 504 und S. 609). Es verdient ferner zusammengestellt zu werden:

Polycarp.	Clemens.
c. 4. *ἔπειτα καὶ τὰς γυναῖκας ὑμῶν ἐν τῇ δοθείσῃ αὐταῖς πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγνείᾳ, στεργούσας τοὺς ἑαυτῶν ἄνδρας ἐν πάσῃ ἀληθείᾳ καὶ ἀγαπώσας πάντας ἐξ ἴσου ἐν πάσῃ ἐγκρατείᾳ, καὶ τὰ τέκνα παιδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ.*	c. 1. *γυναιξίν τε ἐν ἀμώμῳ καὶ σεμνῇ καὶ ἁγνῇ συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε, στεργούσας καθηκόντως τοὺς ἄνδρας ἑαυτῶν.* c. 21: *τὴν ἀγάπην αὐτῶν μὴ κατὰ προσκλίσεις, ἀλλὰ πᾶσι τοῖς φοβουμένοις τὸν θεὸν ἐξ ἴσης παρεχέτωσαν.* Vorher *τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ.*
c. 7: *ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν.*	c. 19: *ἐπαναδράμωμεν ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδομένον ἡμῖν τῆς εἰρήνης σκοπόν.*
c. 2: *ἀπολιπόντες τὴν κενὴν ματαιολογίαν καὶ τὴν τῶν πολλῶν πλάνην* cf. c. 7: *ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας.*	c. 9: *ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τοὺς οἰκτιρμοὺς αὐτοῦ, ἀπολιπόντες τὴν ματαιοπονίαν.*

c. 12: confido enim vos bene exercitatos esse in sacris literis et nichil vos latet. Cf. Tertull. praescr. 17. 14.

c. 53: ἐπίστασθε γὰρ καὶ καλῶς ἐπίστασθε τὰς ἱερὰς γραφὰς καὶ ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.

Dasselbe ἐγκύπτειν (vgl. noch Clem. I, 45) findet sich Pol. 3 in Bezug auf die Briefe des Paulus, das unbiblische ὁ παντεπόπτης θεός Clem. 55. 58 in Pol. 7, μωμοσκοπεῖσθαι in Bezug auf das, was auf den Altar kommt Clem. 41 in Pol. 4, ὑπογραμμός Clem. 5. 16. 13 in Pol. 8. Das ὑπέμεινεν . . . ἕως θανάτου καταντῆσαι Pol. 1 erinnert an Clem. 6, und was Polykarp von Paulus und den übrigen Aposteln sagt: εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ c. 9, an das über Petrus und Paulus Gesagte: ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης . . . εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη bei Clem. 5. — Auch bei Ignatius fehlt es nicht an Anklängen an den Clemensbrief. Sie verhalten sich zu den förmlichen Nachbildungen Polykarps ebenso wie seine biblischen Reminiscenzen zu Polykarps Citaten. Schon Jakobsons Index s. vv. ὁμόνοια, ὑποτάσσεσθαι bietet Beachtenswerthes. Wenn Ignatius durch seine Reise von Syrien bis Rom an die des Paulus erinnert wurde (s. oben S. 607), so dünkt es mich wahrscheinlich, dass er bei Rom. 2 fin. an das berühmte Wort des Clemens über Paulus (c. 5 κῆρυξ γενόμενος κ. τ. λ.) dachte. Der Satz μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν, ἵνα μὴ δι' ὀλίγους ἄφρονας τὸ ἐν θεῷ πλῆθος βλασφημῆται Tr. 8 wird zurückgehn auf Clem. 1: τῆς ἀλλοτρίας καὶ ξένης . . . . στάσεως, ἣν ὀλίγα πρόσωπα προπετῆ καὶ αὐθάδη ὑπάρχοντα εἰς τοσοῦτον ἀπονοίας ἐξέκαυσαν, ὥστε τὸ σεμνὸν καὶ περιβόητον καὶ ἀξιαγάπητον ὄνομα ὑμῶν μεγάλως βλασφημηθῆναι, und c. 47: ὥστε καὶ βλασφημίας ἐπιφέρεσθαι τῷ ὀνόματι κυρίου διὰ τὴν ὑμετέραν ἀφροσύνην. Das stehende Epitheton der korinthischen Ruhestörer ist ἄφρων c. 3. 21. 39. Das τὸ ὕψος, εἰς ὃ ἀνάγει ἡ ἀγάπη κ. τ. λ. Clem. 49 möchte auf Eph. 9 eingewirkt haben.

Viel sicherer erkennt man, dass achtungsvolle Lectüre das Ποιμήν auf die theologischen Anschauungen und Ausdrucksweisen des Ignatius erheblichen Einfluss geübt hat. Wenn es Phil. 9 von Christus heisst: αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία· πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ, so vergleicht man ohne sonderlichen Nutzen Joh. 10, 7. 9; denn die zu Gott oder zum Vater führende Thür ist Christus dort nicht, wohl aber bei Hermas sim. IX, 12, p. 125, 33 sqq.; 126, 9 sqq. Der Gedanke, dass durch Christus, als die Thür, die alttestamentlichen Frommen ebenso wie die Apostel und die

durch sie gesammelte Gemeinde zu Gott eingehn, welcher bei Ignatius als bekannte Wahrheit auftritt und daher ebenso wie der von der Auferweckung jener Frommen und Propheten durch Christus eine Ueberlieferung, eine vorangegangene Auctorität voraussetzt (s. oben S. 598), ist der Hauptgedanke des neunten Gleichnisses (vgl. meinen Hermas, S. 153 ff. 164 f. 198 f. 475 f.). Dort werden von der grossen Menge von Christen aus allen Völkern, welche durch Christus als das Thor zu Gott eingehn (sim. IX, 17 sqq.), als besondere ihnen vorangehende Classen unterschieden 10+25 gerechte Männer, 35 Propheten und Diener Gottes, 40 Apostel und Lehrer des Sohnes Gottes (sim. IX, 15). Genau diese Reihenfolge hält Ignatius inne, und schon das Präsens *εἰςέρχονται* zeigt, dass ihm diese zum Theil der Vergangenheit angehörigen Vorgänge als einheitliche Handlung vorschweben, wie sie nur im visionären Bild des Hermas sich darbot. Selbst die auffällige Bezeichnung der übrigen Christen ausser den Aposteln durch *ἡ ἐκκλησία* (s. oben S. 315) stammt aus Hermas sim. IX, 18. — Auf Hermas gehen ferner die Sätze Eph. 14 zurück: . . . *ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος, ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεοῦ ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν.* Schon die Bezeichnung des Glaubens als Anfangs und der Liebe als Endes in einem Zusammenhang, in welchem doch eine Reihe christlicher Tugenden nicht vorgeführt wird, weist uns auf eine solche Reihe mit diesen beiden Endpuncten (s. vis. III, 8; sim. IX, 15; vgl. meinen Hermas, S. 434). Auffällig ist ferner, dass, nachdem die Liebe als *τέλος* bezeichnet ist, dennoch alle anderen zur Tugendhaftigkeit gehörigen Dinge der mit dem Glauben verbundenen Liebe erst nachfolgen sollen. Aus dem Weiteren sieht man, dass die Bethätigung der Gesinnung nach aussen gemeint ist. Der Ausdruck aber stammt aus mand. VIII: *πρῶτον πάντων πίστις, φόβος κυρίου, ἀγάπη . . . εἶτα τούτων τὰ ἀκόλουθα ἄκουσον, χήραις ὑπηρετεῖν κ. τ. λ.* Die dazwischen stehenden Worte *τούτων ἀγαθώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων* klingen wenigstens an Sm. 6: *τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται.* An Hermas erinnern, wenn erst sein Einfluss auf Ignatius anerkannt ist, Sätze wie Sm. 9: *εὔλογόν ἐστιν λοιπὸν ἀνανῆψαι καί, ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν, εἰς θεὸν μετανοεῖν* (cf. vis. II, 2; eine Modernisirung desselben, auch bei Ignatius noch durch die Nähe der Parusie bestimmten Gedankens Eph. 11. 15; Mgn. 5, findet sich Clem. ad Corinth. II, 7). Demselben Gedankenkreis gehört an und erinnert besonders an sim. VIII, 11 der Satz:

ἔσχατοι καιροί· λοιπὸν αἰσχυνθῶμεν, φοβηθῶμεν τὴν μακροθυμίαν τοῦ θεοῦ Eph. 11, vgl. jedoch auch meinen Hermas, S. 432. Aber auch unzweifelhafte Reminiscenzen finden sich in diesem Gedankenkreis. Was Eph. 10 von den Heiden gesagt ist: ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας, berührt sich sachlich mit vis. II, 2. p. 10, 8, der Ausdruck stammt aus sim. VIII, 7: ἔτι, φησὶν, ἔστιν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας, oder sim. VIII, 10: ἐν τούτοις οὖν ἔνεστιν μετανοίας ἐλπίς. Das τέλος τὰ πράγματα ἔχει Mgn. 5 vergleicht sich dem absoluten ἔχει τέλος vis. III, 8. Wenn Ignatius im Gegensatz zu der Schwierigkeit, die es hat, gewisse Menschen zu bekehren, Sm. 4 sagt τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστός, und in ähnlichem Zusammenhang Eph. 7 den Zustand derselben Menschen als schwer heilbare Krankheit, Christus aber als den einzigen dazu befähigten Arzt ansieht, so muss man an mand. IV, 1 denken: περὶ δὲ τῆς προτέρας ἁμαρτίας ἔστιν ὁ δυνάμενος ἴασιν δοῦναι· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ ἔχων πάντων τὴν ἐξουσίαν cf. sim. V, 7.

Auch Polykarp kennt den Hirten des Hermas. Der Gedanke, dass Gott die μετάνοιά schenkt, ist zwar an sich nicht so auffällig (vgl. 2 Tim. 2, 25), dass schon darum die Worte: „quibus det dominus veram poenitentiam" Pol. 11 an den Hirten erinnern müssten. Aber dieser gebraucht die ihm auch sonst geläufige Redensart διδόναι μετάνοιαν (vis. IV, 1. p. 30, 5; sim. VIII, 11. p. 111, 28) gerade auch in einem Zusammenhang, wo es sich um den Gegensatz wahrer und heuchlerischer Bekehrung solcher Christen handelt, welche durch ihre Sünden den Namen Gottes entweiht haben (sim. VIII, 6 p. 107, 13—18). Man muss nur den Ausgangspunct der Auseinandersetzung (Pol. 10 fin.), an dessen Schluss Polykarp dies sagt, im Auge haben, um seine Abhängigkeit vom Hirten mit Händen zu greifen. Das ἐν ὑποκρίσει (μετανοεῖν sim. VIII, 6, πιστεύειν vis. III, 6) des Hirten ist um so gewisser in Pol. 6 (τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου) wiederzuerkennen, als die gleichfolgenden Worte (οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους) der Schilderung des falschen Propheten bei Hermas entlehnt ist (mand. XI, p. 68, 2: αὐτὸς γὰρ κενὸς ὢν κενῶς καὶ ἀποκρίνεται κενοῖς, cf. p. 69, 24 sqq.). Zudem ist φέρειν τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου bei Hermas stehende Bezeichnung der äusserlichen Zugehörigkeit zur Gemeinde, und gerade von den ὑποκριταὶ καὶ διδάσκαλοι τῆς πονηρίας wird es sim. IX, 19 wie von Polykarp gebraucht. An sim. IX, 28 (ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν) scheint sich Polykarp (c. 8: ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν) enger anzuschliessen, als an 1 Petr. 4, 16. So ist es auch

möglich, dass Polykarp, der fast alle nicht ganz gewöhnlichen Ausdrücke seiner Lectüre älterer christlicher Literatur verdankt, sein χαλιναγωγεῖν ἑαυτόν c. 5 (vgl. *se gubernare* c. 11) in Erinnerung an mand. XII, 1 gebraucht.

Das Ergebnis dieser letzten Untersuchung ist dies: Die durch die Worte des Ignatius Rom. 3 begründete Erwartung, dass der Brief des Clemens und der Hirte des Hermas in den östlichen Kirchen damals verbreitet waren, hat sich bestätigt, und zwar so, dass Polykarp vorwiegend für Clemens, Ignatius vorwiegend für Hermas, beide aber auch für beide zeugen.

Register.

I. Die nicht selbstverständlichen Abkürzungen.*)

A = armenische Uebersetzung der ignatianischen Briefe nach Petermann, im Römerbrief als A¹ unterschieden von A², der Uebersetzung des mit dem Martyrium zugleich übersetzten Römerbriefs.

Arndt = Beitrag zur Entscheidung des Streits über die Echtheit der Briefe des Ignatius von Antiochien in den Theol. Stud. u. Krit. 1839, S. 136 ff.

Arndt (Handschrift) = das in der Vorrede erwähnte handschriftliche Werk desselben.

Baur I = Ueber den Ursprung des Episkopats 1838.

Baur II = Die ignatianischen Briefe und ihr neuster Kritiker. 1848.

Buns. I = Bunsen, die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius von Antiochien. 1847.

Buns. II = Derselbe, Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Sieben Sendschreiben an Neander. 1847.

Cler. oder **Cler. II** = der zweite Band von Coteliers Patres apostolici in der zweiten Ausgabe des Joh. Clericus von 1724.

Cur. = Corpus Ignatianum by W. Cureton. Berlin 1849. — *Cur. introd.* weist auf die Einleitung desselben Werks mit besonderer Paginirung.

Dall. = J. Dallaeus, de scriptis, quae sub Dionysii Areop. et Ignatii Ant. nominibus circumferuntur. 1666.

Denz. = Denzinger, über die

---

*) Die abgekürzten Bezeichnungen der Handschriften sind im Anhang I, die der Sammlungen S. 97 f. erklärt. — Der Barnabasbrief ist nach den Paragraphen der Ausgabe von Müller, der Pastor Hermae nach Hilgenfelds Nov. Testam. citirt.

Aechtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe. 1849.

Düsterd. = Düsterdieck, quae de Ignatianarum epistolarum authentia etc. prolatae sunt sententiae enarrantur et dijudicantur. 1843.

G¹ = die kürzere Recension der sieben griechischen Briefe, im Römerbrief gelegentlich als *colb.*, in den übrigen als *med.* bezeichnet.

G² = die längere Recension.

Grabe I. II = die beiden Theile des Spicilegium von Grabe in der 2. Auflage 1714.

Hilgf. = Hilgenfeld, die apostolischen Väter. 1853.

Kist = Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt, in Zeitschr. für histor. Theol. 1832, 2. Heft. S. 47 ff.

L¹ = die lateinische Uebersetzung von G¹.

L² = die lateinische Uebersetzung von G².

Lips. I = Lipsius in der Zeitschr. für histor. Theol. 1856, 1. Heft.

Lips. II = Lipsius in den Abhandlungen der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1859, 1. Band, Nr. 5.

Merx = Meletemata Ignatiana 1861.

Nirschl = Die Briefe des heiligen Ignatius und sein Martyrium übersetzt u. s. w. 1870.

Pears. I. II — die beiden Theile der Vindiciae Ignatianae. Cantabrig. 1672. Die Einleitung mit besonderer Paginirung ist als *Pears. prooem.* citirt.

Pears. III = die nachgelassenen Anmerkungen zu den Briefen, von Th. Smith hinter seiner Ausgabe veröffentlicht.

Rothe = Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. 1837.

Scult. = Abr. Scultetus, medulla theologiae patrum. Amberg. 1598.

Scur. = das von Cureton herausgegebene Excerpt aus der syrischen Uebersetzung der ignatianischen Briefe, manchmal auch nur als S bezeichnet und im Römerbrief als S¹ von dem Römerbrief im Martyrium, S², unterschieden.

Sfr. = die zu derselben Uebersetzung gehörigen Fragmente, nach Seite und Zeile von Curetons Corpus Ign. citirt.

Sever. = die syrischen Fragmente des Severus von Antiochien nach Curetons Corpus Ign.

Smith = S. Ignatii epistolae ed. Th. Smith. Oxon. 1709.

Smith, schol. = die der Ausgabe angehängten Anmerkungen mit besonderer Paginirung.

Timoth. = Die syrischen Fragmente des Timotheus Aelurus nach Curetons Corpus Ign.

Uhlh. = Uhlhorn in der Zeitschrift für historische Theologie 1851.

Uss. = der mittlere Hauptheil des oben S. 93 beschriebenen Werks.

Uss. diss. = die voraufgeschickte dissertatio mit besonderer Paginirung.

Uss. adn. = die angehängten Adnotationes.

Uss. Cler. = Usshers appendix Ignatiana, nach Cler. II (s. vorher) von mir citirt.

Vedel. = S. Ignatii . . . quae exstant omnia, in duos libros

distincta . . . auctore Nicol. Vedelio. Genevae 1623. Die voraufgeschickte apologia pro Ignatio ist nicht paginirt.

Voss = Epistolae genuinae S. Ignatii. Adduntur S. Ign. ep. quales vulgo circumferuntur. Adhaec S. Barnabae epist. ed. Is. Vossius. Amstelod. 1646.

Voss ad Riv. = die beiden Sendschreiben an Rivet hinter Pearsons Vindiciae.

Whiston = Christianity reviv'd. Vol. I. London 1711.

2. Exegetisch oder kritisch erörterte Stellen aus Ignatius und Polykarp.

---

3. Wörter.

---

4. Sachen und Namen.

Berichtigungen und Zusätze.

Zu S. 17 f. Durch das Datum einer bei Ephesus gefundenen Inschrift, welches Th. Mommsen im Hermes III, 132 zuerst bekannt gemacht hat, stehen die Namen der ordentlichen Consuln des Jahres 104 fest. Es lautet: *Σέξτῳ Ἀττίῳ Σουβουρανῷ τὸ β΄, Μάρκῳ Ἀσινίῳ Μαρκέλλῳ ὑπάτοις πρὸ η΄* (?) *καλανδῶν Μαρτίων.* Den richtigen Namen des Ersteren (Plin. ep. VII, 6, 10 sq.) hatte Idatius bewahrt (Mommsen a. a. O., S. 129). Das martyr. vatic. hat also ausser und vor den Namen der Consuln von 104 — denn *Σουρβανοῦ* oder *Σουρβινοῦ* sind Schreibfehler — den *Ἀττικός* aus Euseb. Diese Herkunft ist nun erst recht gewiss; denn nach obiger Inschrift wird Hegesipps *Ἀττικοῦ* Eus. h. e. III, 32, 3. 6 unbedingt in *Ἀττίου* zu ändern sein. Abschreiber schufen das Homöoteleuton mit *ὑπατικοῦ*, was an beiden Stellen sein Titel ist. Martyrologen, welche von einem Consul Atticus reden, hängen also von einem alten Schreibfehler der Kirchengeschichte Eusebs ab. — Wann Sextus Attius Suburanus Syrien als Proconsul verwaltete, wann also Simeon von Jerusalem starb, wissen wir noch nicht.

Zu S. 46, Anm. 1. Sura und Senecio sind nur einmal Collegen gewesen, in Jahre 107; denn des Ersteren zweites Consulat fällt ins Jahr 102, in welchem Senecio nicht Consul war. In seinem ersten Consulat im Jahre 99 aber hatte Senecio nicht den Sura, sondern den A. Cornelius Palma zum Collegen. S. Mommsen im Hermes III, 137 f. vgl. 129, Anm. 3.

S. 65, Anm. 1 lies p e r m i s s u statt: permissione.

S. 76, Z. 14 lies *ἀ ν α γ κ α ῖ ο ν* statt: *ἀναγκαῖαν*.

S. 84, Anm. 1. Von den verschiedenen Katalogen der ehemals in der augsburger, jetzt in der münchener Bibliothek befindlichen Hand-

schriften ist der zweitälteste, der des David Höschel, citirt, weil nur dieser über den ignatianischen Inhalt des cod. a genau berichtet. M. A. Reiser in dem weitläufigeren Index mss. bibl. August. 1675, p. 13 erwähnt nur flüchtig die 12 ignatianischen Briefe hinter Cyrills Katechesen; Ign. Hardt im catal. codd. mss. bibl. reg. Bavar., vol. I, tom. 4, p. 221 sqq. beschreibt zwar die Handschrift (cod. CCCXCIV, saec. X, membran.) äusserlich genau genug, hat aber die genaue Angabe Höschels über Cyrills letzte Katechese so wenig beachtet, dass er p. 222 schreiben kann: ultima desinit: *προςεύχου μακάριε ποιμήν*. Das ist aber, wie schon Höschel vermuthete und längst offenbar ist, der Schluss des Briefs der Maria von Kastabala an Ignatius. Hardt weiss in Folge dieses Versehns auch nur von 12 ignatianischen Briefen in dieser Handschrift, p. 224. 226.

S. 89, Z. 2 v. u. lies *ἄρθρῳ*.

S. 106, Z. 12 v. o. lies *ἀλήθειαν*.

S. 107, Z. 6 v. u. lies seien statt: sei.

S. 179, Anm. 1 ist *egartho* mit Thau statt mit Teth zu lesen; im folgenden Wort Vau statt Koph; derselbe Fehler S. 193, Z. 3 v. u.

S. 183, Z. 2 v. u. sowie S. 186, Z. 14 und 15 v. o. lies Lomad statt Ee.

S. 216, letzte Zeile lies Paulus Callinicensis statt: Paulus Collin.

S. 249, Z. 8 v. u. lies Peregr. statt: Petegr.

S. 250, Z. 12 lies Cler. II, 175 statt: 775.

S. 303, Z. 7 lies versagen statt: versuchen.

S. 350, Z. 7 v. u. lies *αἰώνιος*.

S. 379, Z. 2 v. u. ist hinter „Marc. 1, 15“ hinzuzufügen: vielleicht noch Eph. 1, 13.

S. 402, Z. 14 v. u. hinter „ed. Schulze“ hinzuzufügen: IV, 127 sq.

S. 458, Z. 6 v. u. lies S. 349f. statt: S. 399.

S. 543, Z. 9 lies Heron statt: Herm.

S. 556, Z. 28 lies *Κάψαλον* statt *Κάπσαλον*; Z. 29 *Κασσόβηλα* statt *Κασσόβῆλα*; Z. 10 v. u. *Κασσόβολα* statt *Κασσόβολη*.

S. 565, Z. 5 lies zweimal Beth statt Coph.


BIBLIOTHECA BODLEIANA

